كتاب العربي

نافذة على فلسفة العصر

الدكتور زكي نجيب محمود



الكتاب السابع والعشرون
١٥ أبريل ١٩٩٠


بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العربي

■ مرآة العقل العربي ■



هذه السلسلة

■ تصدر عن مجلة العربي مؤقتاً فصلياً.

■ تقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد أو موضوعاً واحداً تتناوله عدة أقلام مما سبق نشره في مجلة العربي.

عنوان المجلة :

ص.ب : ٧٤٨ - الصفاة
الرمز البريدي 13008 - الكويت .
تلفون : ٢٤٣٩٧٢٨ - ٢٤٦٨٢٤٢ - ٢٤٢٧١٤١
برقياً: "العربي" - الكويت - تلكس MITR.44041KT
تلفون فاكسملي : ٢٤٢٤٣٧٥
المراسلات باسم رئيس التحرير

السعر :

الكويت ٣٠٠ فلس ، العراق ٤٠٠ فلس ، السعودية ٦ ريالات ، الأردن ٣٥٠ فلساً ، سوريا ١٥ ليرة ، لبنان ٥٠ ليرة ، مصر ٣٥ قرشاً ، السودان ٣٠ قرشاً ، المغرب ٦ دراهم ، قطر ٧ ريالات ، الامارات ٧ دراهم ، سلطنة عُمان ٤٠٠ بيسة ، اليمن الشمالي ٤ ريالات ، اليمن الجنوبي ٣٥٠ فلساً ، ليبيا ٥٠٠ درهم ، تونس ٥٠٠ مليم ، الجزائر ٥ دنانير ، البحرين ٤٠٠ فلس ، بريطانيا جنيه استرليني ونصف ، فرنسا ٢٥ فرنكاً ، أوربا جنيه استرليني ونصف ، أمريكا ٣ دولارات أو جنيه استرليني ونصف .

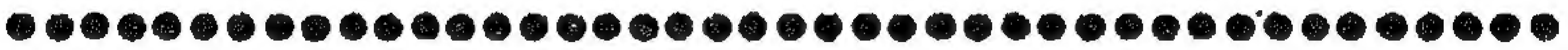
الاشتراكات :

في الوطن العربي : ٢,٥٠٠ د . ك أو ٧ دولارات .

باقي دول العالم : ٣ د . ك أو ٩ دولارات .

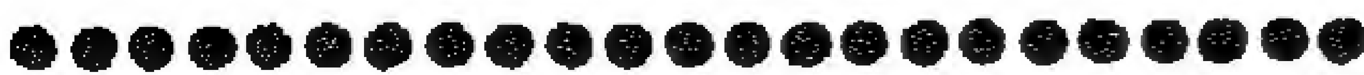
نافذة على فلسفة العصر

الدكتور زكي نجيب محمود



● كتاب العربي ●
● سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي ●

الكتاب السابع والعشرون
١٥ أبريل ١٩٩٠



تقديم

الدكتور محمد الرميحي

قوة الأفكار

سألني صديقي مرة : هل نحن العرب لا نعبأ بقوة الأفكار ؟

قلت له : ولماذا هذا السؤال ؟

قال : لقد وجدت أن هناك أفكارا كثيرة تكتب ، وتنشر على الناس ، ولكنها لا تحرك الواقع ، ولا تؤثر فيه ، فيظل كما هو متباطئا ، ومشكلاتنا لا نجد لها حلولا أبداً .

وأحسب أن صديقي هذا خلط بين عدم وجود حلول لمشكلات يعلمها ، ويشاهدها ، ويقرأ عنها ، في وطننا العربي المترامي الأطراف ، وبين تأثير الأفكار بحد ذاتها .

وفي تقديري أن الأفكار في وطننا العربي ـ كما هي الأفكار في الأوطان الأخرى ـ لها تأثيرها الذي قد لا يكون سريعا ومباشرا ، ولكنه يُنتج بالتراكم البطيء ما يحرك الناس في وقت لاحق . ولو لم

تكن للأفكار قوة لما تابعنا النشر والكتابة والتأليف ، ولما قوبلت الأفكار بأفكار أخرى ، بل إن الأفكار تُقابل بأعمال مادية وقهرية في كثير من الأحيان ، ولكن الاختلاف في قوة الأفكار ينتج بسبب من الأفكار نفسها من جهة ، والمتلقين من جهة أخرى . وهنا يختلف النافع منها لجموع الناس عن الضار لهم .

إن قوة الأفكار الصالحة تنتشر إذا توافر لها عاملان ، الأول : أن تكون هذه الأفكار علمية ومنطقية ، والثاني : أن يكون المتلقون لها على درجة من الوعي ـ ولا أقول التعليم ـ حتى يعرفوا أهميتها من أجل خلاصهم ، وتطور مجتمعاتهم ، أما الأفكار السلبية فهي ضبابية معتمة ، ومتلقيها أقرب إلى الجهل منه إلى الوعي ، ولذا فإنها تشد المجتمع إلى الوراء ، وتعطل تقدمه لصالح أبنائه وصالح المجتمع الإنساني كله .

والكتابات التي نقدم لها اليوم ، هي خير مثال للأفكار التي لها قوة التأثير والانتشار ، فقد قضى فيلسوفنا ، الأستاذ زكي نجيب محمود ، عمره المديد في الكتابة ، والتدريس ، والدعوة إلى الاهتمام بالعلم ، لأنه ضرورة في حياة الإنسان المعاصر ، كالماء والهواء . ولأن أداة العلم العقل والمنطق ، فقد أخذ كاتبنا على عاتقه التبشير بأهمية

المنهج العلمي والمنطقي السليم ، في فهم العالم حولنـا ، بظواهـره الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

ولم ينطلق زكي نجيب محمود في هذا المنهج من منطلق الناقل البحت ، أو المفكر المنقطع ، وإنما جعل طريقه التفكير المستقل مع النقل النيّر من مصادر ومخزون تراث . أعلت كتاباته ومصادره من قيمة العقل ، والتفكير العلمي ، في مواجهـة الحياة ومشكـلاتها ، وتطويع البيئة لمصلحة الإنسان . لقد اعتمد في ما اعتمد عليه على عمق تفكـير الفلاسفـة والمفكرين المسلمـين ، كابن حيـان ، وابن الهيثم ، وابن سينا ، وابن رشد ، والجاحظ وغيرهم ، لا لشيء إلا ليؤكد من جديد ، في خضم نهضتنا العلمية والثقافية الحديثة ، أن لدينا ركائز يمكن الاعتماد عليها ، والسير على منوالها ، فقد وضعوا أسسا يمكن تطويرها ، من أجل استخدامها في بناء نهضة جديدة ، ولا تنفك عن العلم ، ولا تبتعد عن المنطق ، ولا تسير بغير طريق المنهج العقلي .

ويـواجه فيلسـوفنـا ـ مـا واجـه جيله والأجيـال التـاليـة لـه ـ معضلات في حياتنا المعاصرة ، وفي قلبها إشاعة المنهج العقلي في

التفكير الذي ما زال أمام انتصاره عقبات كـأداء ، تركتهـا عصور الخرافة واللاعقلانية ، عصور الاضطهاد والتخلف ، والقسـر على التراجع والوقوف مشدوهين أمام التقدم ، تلك التي عزز موقعها قلة التعليم والحض عليه ، ومستواه المتدني إن وجد .

ولقـد كان كفـاح رواد الاستنارة والتفتـح العقلي العـرب ، المتابعين جيلا بعد جيل ، منذ القرن الماضي ، منصباً على إشاعة التفكير العقلاني بدرجاته المختلفة التي كـان يسمح بهـا عصرهم . وزكي نجيب محمود رائد في محاولته إشاعة هذا الفكر والتأكيد على أهميته ، من خلال اسهاماته الفكرية في الدروس التي قدمها أستاذاً للفلسفة ، أو في الأفكار التي حملتها كتبه العديدة ، وكتاباته المتنوعة المنشورة والمذاعة . ولقد اسهم منذ الثلاثينيات ، عندما بدأ يخطو في عـالم الكتابـة والتدريس حتى اليـوم ، اسهامـات دؤوبة لا تعـرف الكلل ، في صحف ومجلات ثقافية كثيرة ، في تأكيد أهميـة التفكير العقلي والعلمي ، لقد ألف وترجم وناقش ، ولا يزال على الدرب نفسه يعمل ، إيمانا منه بأن سبيل تقدم هذه الأمة هو هذا الطريق .

وعلى الرغم من اختلاف بعض الناس ، أو اتفاقهم ، مع كل

اختيارات الدكتور زكي نجيب محمود الفلسفية أو بعضها فإنه لا اختلاف على أهمية إنتاج هذا المفكر في تخصيب فكرنا المعاصر ، ولا اختلاف على موضوعيته ، وإذا كان لنا أن نقبل اجتهاده في أي وقت فحري بنا أن نقبله في هذا الوقت على الأخص ، وقت التعددية في طرح الأفكار واقتراح الممارسات ، فثراء عطاء المؤلف ، وتنوعه في الفلسفة والأدب ، والترجمة ، والفن ، وكذلك دأبه على ضرورة تجديد تراثنا ، وتنقيته ، وتعميق الأصيل منه ، وطرح الزائف ، هي اسهامات أخصبت فكرنا المعاصر ، بجدتها ، وثرائها .

ولقد عرفت الأستاذ زكي نجيب محمود ، معرفة مباشرة ، عندما تزاملنا فترة قصيرة في قسم الفلسفة والاجتماع في جامعة الكويت ، في بداية السبعينيات ، وعرفت دقته واهتمامه بالمنهج العلمي ، ليس في الكتابة والنشر فحسب ، ولكن في حياته العملية أيضا ، ثم تفرقت بنا السبل ، وكانت الظروف تجمعني به ، في بعض اللجان لهذه المؤسسة العربية أو تلك ، حتى انقطع للكتابة والتأليف ، وظل يرفد « العربي » ـ دون تأخر ـ بما يكتبه أو نطلب منه الاسهام فيه ، حتى تجمعت « للعربي » مادة وافرة من كتاباته

العميقة ، فقررنا أن نصدر بعضها ـ ولا نقول كلها بسبب قيود الحجم ـ في هذا الكتاب ، مبادرة منا لتكريم عقل عربي ، نذر نفسه للعلم والتفكير العلمي ، وطرح في ثنايا مقالاته هذه أفكارا تستحق أن نقف عندها ، أفكاراً لها قوة عند من يتأملها ، وهي تصب في مجرى طموح « العربي » للتطور إلى الأفضل .

يتألف كتابنا هذا من ثلاثة فصول ، يتضمن الفصل الأول بعض القضايا الفلسفية المعاصرة التي شغلت اهتمام الفلاسفة والمفكرين ، أما الفصل الثاني فيتناول حياة بعض الفلاسفة المعاصرين وأفكارهم ، ويغلب على اختيارات الدكتور زكي نجيب لهم ، تمثيلهم للمدرسة التي تشيّع لها ، وهي مدرسة الفلسفة الوضعية المنطقية . أما الفصل الثالث فقد تعرض إلى بعض الإشكاليات التي تواجه الفكر العربي المعاصر ، وموقفه من المذاهب الفلسفية المعاصرة .

إننا نتوقع أن يلقى هذا الكتاب اهتمام المثقفين والقراء العرب ، وأن تجد الأفكار التي يضمها بين دفتيه موقعها في الحوار الدائر حول واقعنا ومستقبلنا .

محمد الرميحي

الفصل الأول

قضايا فلسفية



« احلام العقل » للفنان جويا

عِنْدَمَا يَحْلُمُ العُقَلاء

للمصــور الاسبـاني فــرانسسكــو جـويـا الــذي عــاش مــابـين (١٧٤٦ - ١٨٢٨م) لوحة جعل عنوانها « أحـلام العقل » يصـور بها رجـلا منهوك القوى ، جلس على كرسيه الى جوار منضدة ، مادا ساقيه على الأرض ، ملتفة منها ساق على ساق ، والرأس - مستورا بالذراعين - منكب على سطح المنضدة ، وحول الجسد المهدود هومت كائنات غريبة مخيفة ، منها ذوات جناح كأنها الخفافيش ركبت عليها رؤوس البوم ، ومنها روابض على الأرض ربضة الفهد المفترس يتحفز لفريسته .

ترى هل رقد الرجل في جلسته رقدة النعاس ، أو غفـا غفوة السـارح في أحلامه ؟ لسنا ندرى ، لكن تأويلات المؤولين من نقاد الفن ، تذهب في تفسير الصورة مذاهب شتى ، فتأويل منها يقول إن الصورة رمز للعقل اذا غفا فتدهمنا مع غفوته وحوش الخرافة والضلال ، وتأويل آخر يقول إنها رمز للعقل وقد انتصر بغزواته ، فثمل مخمورا بنصره ، وظن أنه قد أصبح وحده سيد الموقف ومالك الزمام ، فما لبث أن أحاطت به أسباب الهلع والجزع . .

التأويل الأول هو تأويل المؤمن بالعقل وقدرته ، وهو يحث الناس على أن يمضوا مع عقولهم قدما في جرأة وبسالة ، لتخلو الحياة من أوهامها وأشباحها ،

والتأويل الثانى هو تأويل المرتاب في العقل وقدرته ، فيرى لزاما أن يستند العقل الى ايمان حتى لا ينحرف عن جادة الهداية والصواب .

والمعنى هو على أى حـال في بطن الفنـان ، لكنى لا أعرف لماذا ذهب أصحاب التأويل مذاهب شتى ، وقد أشار الفنان الى مراده بعبارة كتبها عـلى جانب المنضدة التى استلقى عليها الرجل برأسه وذراعيه ، إذ كتب يقول « اذا العقل استغنى عن الخيال ، تولدت أشباح مخيفة ؛ أما اذا اقترنا ، فانتظر منهما المعجزات » واذن فقد أصاب صاحبنا المنهار ما أصابه ، لأنه أراد أن يعتمد على العقل وحده غير متوكىء على خيال .

خيال العقلاء

وما العقل ، وما الخيال ؟ قبل أن نمضى في الحديث ، لعل أوجز عبارة توضحهما وتقارن بينهما ، هي أن نقول إن العقل يعالج الواقع كما يقع ، وأما الخيال فيصور الممكن الذى لو اسعفته الظروف ، لخرج من عالم الإمكان إلى عالم الواقع .

إنك ـ بالعقل ـ تشترى وتبيع وتبنى البيوت وتنسج الثياب وتتقي البرد والحر ، وبالعقل يحكم الحاكمون ويخطط الساسة ، وبالعقل تصنـع الأجهزة العلمية ، وتجرى البحوث ، وتركب العقاقير ، ويهزم المرض ، لكنك بالخيال تصعد الجبال وأنت على كرسيك جالس ، وتحيا حياة القصور إذا لم تكن من أهلها ، وتفتك بالأعداء في ميدان القتال ، وأنت راقـد في مخدعـك ، إنك ـ بالخيال ـ ترسم لنفسك ما شئت من صور ، وإنما يمتاز خيال من يخال بمدى قربه أو بعده عما يمكن تحقيقه لو زالت العوائق من الطريق ، فإذا شطحت بخيالك نحو المستحيل ، كان ذلك هو تخليط المجانين ، وأما إذا قيدت خيالك بقيود المستطاع ، كان هو الخيال الذى يحلم به العقلاء .

فإعفاء الخيال من قيود الواقع ، يخلق للمجنـون عالمـا كعالم الـوحوش

المجنحة التي رسمها جويا في اللوحة التي ذكرناها ، كذلك يخلق تلك الوحوش أن نضرب في أرض الواقع صما بكما ، لا نهتدى بفكرة تخيلناها ورسمناها في الأذهان لنسير على هداها .

ونسوق مثلا للعاقل كيف يحلم بالواقع المرجو قبل وقوعه ، فيرسل لخياله العنان بمقدار ما يمكّن ذلك الخيال من السير المستقيم الذى لا يكبو معه ولا يتعثر ، مثل فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) حين تخيل في كتاب صغير له ، اسمه « اطلنطس الجديدة » ما يتمناه للانسان من حياة علمية عملية ، يتخلص فيها مما كان قد أحاط به إبان العصور الوسطى ، من جو كله « كلام في كلام » . فهذا نص ، وهذا تحليله ، وهذا شرح لتحليله ، وذلك هو الشرح على الشرح ، والتحليل للتحليل . فينتقل الدارس من فقرة في كتاب الى فقرة أخرى في كتاب ، ثم من مقدمة على صفحة الى نتيجة تلزم عنها على صفحة أخرى . وهكذا كانت رحلة الدارسين تبدأ على الورق ، وتنتهى على الورق : كلام يسبقه كلام ويلحقه كلام ، ثم يقال عن أصحابه أنهم « علماء » .

بيكون يحلم

فحلم فرانسيس بيكون بيوم يغير فيه الانسان معنى « العلم » فلا يطلق هذه الكلمة العظيمة إلا على ذلك الضرب من الكلام الذى لايكاد يثبته صاحبه على صفحات كتابه ، حتى يثب الى حياة الناس عملا ينفع ، وله في مقارنة « العلم » بمعناه اللفظى القديم ، و« العلم » بمعناه التطبيقى الجديد ، تشبيهات رائعة ، فهو بمعناه القديم كالغانية تكون للمتعة لا للثمر والإنجاب ، هو بمعناه القديم كالطفل في وسعه أن يتكلم لكن ليس في وسعه أن ينسل البنين ، إنه بمعناه القديم كالمرأة العاقر ، تناقش وتناقش ، لكنها لا تلد .

إن العلماء بالمعنى القديم هم كالعناكب ينسجون النسج من أجوافهم ، وإذا كان ذلك لا يقدم من الدنيا ولا يؤخر ، فكذلك لا يقدم منها ولا يؤخر أن

يجيء علماء من طراز جديد ، يزعمون لأنفسهم أنهم علماء « تجريبيون » ، ثم لا يـزيدون عـلى تكـديس المعلومـات فـوق المعلومـات . والاحصـاءات فـوق الاحصاءات ، فذلك التجميع يجعل منهم طائفة من النمل ، تخزن مخزونها دون أن تغير منه شيئا ، وأما العلماء الـذين كان يحلم بهم بيكـون فهـم كالنحـل ، يمتصون من الطبيعة رحيقها ، ثم يصيرونه بعداتهم عسلا حلو المذاق .

العلم قوة ـ وهذه عبارة قالها بيكون ـ بمعنى أنه أداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق أغراضنا ، فإذا كنت قد حصّلت « كلاما » تسميه علما ، ثم لا تعرف كيف تستخدمه اداة للتغيير والخلق ، فـاعلم أنك لم تحصّـل من « العلم » شيئا .

يروى لنا الراوى في هذه « اليوتوبيا » العلمية ، كيف أقلع مع رفقائه من بلاد بيرو ، حيث صوبوا نحو شواطىء الصين واليابان ، لكن الرياح أخذت تهب عليهم أثناء الطريق ، مواتية حيناً ، معاكسة حيناً ، حتى طال بهم الأمر ، وقل من خزائنهم الزاد ، ثم شاءت لهم عناية الله أن يصادفوا في الطريق هذه الجزيرة ، التي أذهلهم أهلوها بمستوى عيشهم الرفيع ، وبمحصولهم العلمي الغزير . وسرعان ما استضيفوا هناك في بيت هو بين البيوت آية فريدة ، يطلق عليه « بيت سليمان » ، خصص للبحوث العلمية ، وهي بحوث لم يكن العالم قد سمع بمثلها إلى ذلك الحـين ، وإنما سمي بيت سليمـان تذكيـرا للباحثـين برسالتهم ، وهى أن يدرسوا النبات والحيوان ـ كما حاول سليمان أن يفعل ـ دراسة لا تترك من كائنات الأرض والبحر والهواء كـائنا مـادامت فيه حـركة وحياة ، وإنهم ليطلقون على هذا البيت أحيانا اسما آخر ، هو « معهد مخلوقات الأيام الستة » ـ وهى المخلوقات التي خلقها الخالق في ستة أيام ، أعني أنها هي الكائنات جميعا .

أخذَ الزائرون الى بيت سليمان . حيث أُدخِلوا على رئيس البيت في غرفة جميلة ، مزدانة بما علق على جدرانها ، وبما فُرِشت به أرضها . وكان الرئيس متربعا على عرش وطيء ـ لكنه غني بزخارفه ـ متشحا بوشاح رسمي على رأسه ، صنع من الحرير الأزرق الموشى . وكان وحيدا في غرفته إلا غلامين معاونين ، وقفا عن يمين عرشه ويساره ، وقد ارتديا ثيابا ناصعة البياض . وبعد أن حياه الزائرون تحية الخشوع ، انصرف الجميع إلا واحدا منهم ـ بحسب ما أوصوا بفعله قبل دخولهم ـ واذن لهذا الواحد بالجلوس ثم أخذ الرئيس يحدثه بالاسبانية عن بيت سليمان ، فقال :

بارك الله فيك يابني ، إنني سأقدم إليك الآن أنفس جوهرة في حوزتي ، وذلك لأني سأصف لك ـ في سبيل محبة الله والانسان ـ بيت سليمان ، ولكي تكون الصورة التي أقدمها واضحة ، سأسلك في تقديمها هذا الترتيب الآتي :

سأبدأ بأن أدلك على الغاية التي قُصِدَ إليها من إقامة هذا البيت ، ثم أعقّب على ذلك بذكر ما هنالك من معدات وأجهزة نستعين بها على أداء بحوثنا العلمية ، وبعدئذ انبئك بمختلف المناصب والمهام التي يشغلها ويؤديها العاملون في هذا البيت ، وأخيرا أبين لك ما ينبغي لنا اتباعه هنا في هذا البيت العلمي من مبادىء ومن شعائر .

أما الغاية التي قصد إليها من إقامة هذه المؤسسة العلمية ، فهي معرفة الكائنات من حيث علل حدوثها وما يسرى فيها من حركات خافية ، ابتغاء أن نوسع من رقعة السيادة للانسان على عالم الأشياء .

كهوف فسيحة . تحت الأرض

وأما المعدات والأجهزة التي نستعين بها في بحوثنا فهي هذه : لدينا كهوف فسيحة وعميقة ، تتفاوت فيما بينها سعة وعمقا ، أما أعمقها فيبلغ ثلاثة آلاف وستمائة قدم ، ولقد احتفرنا بعض هذه الكهوف تحت التلال العالية والجبال ،

فإذا ما اضفت ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، وجدت قاع الكهف على بعد ثلاثة أميال وأكثر ، فانظر كم يبعد هذا القاع عن ضوء الشمس وتيار الهواء . وإننا لنسمي هذه الكهوف باسم « المنطقة السفلى » ونستخدمها في أعمال كالتبريد وحفظ الأجسام من الفساد ، كما نستخدمها في أن تفعل بالعناصر فعلا شبيها بما يتم في المناجم الطبيعية ، وبذلك يمكن استخراج معادن جديدة نبتكرها لأنفسنا ابتكارا ، بما نصنعه من تركيبات وتكوينات نضم بها العناصر بعضها الى بعض في صور جديدة ، ثم نتركها في أعماق الكهوف لتفعل هناك فعلها على مر السنين . بل إنا لنستخدم تلك الكهوف (وقد يبدو هذا غريبا) في معالجة بعض الأمراض ، وفي إطالة أمد الحياة لمن شاء من الزهاد أن يعتصم بتلك الصوامع . وكذلك نستخدم الكهوف في صناعة صنوف من الخزف تفوق ما يصنعه أهل الصين من ذلك ، كما نستخدمها في تكوين مخصبات للأرض مختلفة الشكول .

أبراج عالية ، وبحيرات

وفي مقابل تلك الكهوف ، أقمنا « الأبراج العالية » يبلغ أعلاها نحو نصف ميل . وكما حفرنا الكهوف تحت الجبال ليضاف ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، فكذلك أقمنا الأبراج فوق قمم الجبال لتزداد بها ارتفاعا ، وبذلك يصل أعلى الأبراج أكثر من ثلاثة أميال ، ونطلق على هذه الأبراج اسم « المنطقة العليا » ، ونعد المنطقة التي تقع وسطا بين « العليا » و « السفلى » منطقة وسطى ، وإنا لنستخدم هذه الأبراج بما يتناسب مع تفاوتها في الارتفاع وتباعدها في الموقع ، نستخدمها في عمليات العزل والتبريد والحفظ ، ونستخدمها مراصد فلكية نرصد بها مسار الشهب ، ومهب الريح وسقوط المطر والصقيع ، وكما صنعنا في الكهوف فكذلك نصنع في الأبراج ، بأن نجعلها ملاذا للزهاد ، واننا في كلتا الحالين لنمدهم بما يتطلبون في عزلتهم ، لقاء أن نوصيهم بملاحظة ما نريد لهم أن يلاحظوه .

ولدينا بحيرات فسيحة ، بعضها مُلح الماء وبعضها عذب ، وفيها نربي الأسماك والطير كما ندفن في قاعها بعض الأجسام الطبيعية ، فقد وجدنا أن حالة الجسم الدفين تتغير على نحو وهو تحت تربة الأرض المعرضة للهواء ، وتتغير على نحو آخر وهو تحت الماء ، وعندنا برك (جمع بركة) أعددناها لتستخلص الماء العذب من الماء الأجاج ، بعزلها الملح عن الماء ، أو لتحول الماء العذب الى ماء ملح بحسب ما نريد . وكذلك أقمنا صخورا وسط البحر ، وصنعنا خلجانا على شاطئه ، لنجعل من هذه وتلك معامل للتجارب العلمية ، إذا ما كانت تلك التجارب بحاجة الى هواء البحر وبخره ، كما أن لدينا تيارات مائية قوية الدفع سريعة الجريان ، وشلالات ، لنستخدم هذه وتلك في ادارة الآلات ، أو لإحداث السرعة في حركة الرياح اذا ما أردنا استخدام الريح السريعة القوية في إدارة الآلات أيضا .

مراصد للنجوم ، وحمامات للاستشفاء

واحتفرنا آبارا على نحو يجعلها قريبة من الينابيع الطبيعية ، لتكون لها من الفوائد ما ندبر لها ، كما أعددنا المراصد ، ومعامل التفريخ التي نفحص فيها توالد الحشرات والزواحف ، ومصحات مكيفة الهواء بالدرجة الحرارية التي نحتاج إليها لمختلف صنوف المرضى ، وحمامات للاستشفاء ، وكذلك عندنا حدائق وبساتين على أنواع مختلفة ، لا نقصد فيها الى التمتع بالجمال ، قدر ما نبغي لها ان تكون معامل تجريبية لزراعة صنوف الشجر والعشب ، وفي هذه الحدائق والبساتين نستخلص عينات تجريبية لأنواع العصير والشراب ، المستخرجة من النبات والثمر ، كما نستغل تلك المعامل التجريبية في خلق أنواع جديدة من النبات عن طريق التهجين ، وكذلك نتحكم بالنسبة إلى بعض الزهر والثمر في توقيت نضجه ، فنجعله ينضج قبل أوانه الطبيعي أو بعد أوانه ، كما نجعله يحمل محصولا أوفر وأغزر مما أرادت له الطبيعة أن يحمل . ونزيد من

حلاوة الثمر اذا أردنا ذلك ، ونزيد من حجمه ، وننوع درجات الطعم كما نشاء لكل فاكهة ، كما ننوع من الشكل واللون والرائحة ، وأضف الى هذا كله أننا نستخرج من تلك المزارع التجريبية ما نراه يصلح في باب الطب والعلاج .

وقل هذا نفسه بالنسبة الى ما عندنا من مرابي الحيوان التي لا نقصد فيها الى جمال الجلد والريش ، بقدر ما نقصد الى التشريح والى التجارب على الكائنات الحية ، لنهتدى بالنتائج الى ما يمكن تطبيقه على الانسان ، وإلى جانب ما نجريه من تجارب العقاقير وما إليها ، هنالك التجارب التي نجريها على إحداث التغيرات في أطوال الحيوانات وأحجامها ، وفي الزيادة أو القلة من اخصابها ، وفي تنويع ألوانها وأشكالها ودرجة الفاعلية فيها ، فضلا عن المزاوجة بينها مما يخرج لنا صنوفا جديدة ، ولسنا في شيء من هذا كله نركن الى المصادفات ، بل إننا ـ في مجرى التجارب العلمية ـ لَنَكونُ على يقين من أى شيء نضيفه إلى أى شيء ليتتج لنا كذا أو كيت من الكائنات .

أجهزة علمية وتجارب تزيد الانتاج

ولن أطيل بك الوقوف عند ما لدينا من معاصر ومخابز ومطاعم ، نخرج بها المآكل والمشارب بكل ما يشتهيه المذاق ، لأنتقل بك الى ما قد بلغناه في صنع الآلات وما نصنعه بها ، الورق ، وأنسجة التيل والحرير ، والطنافس ، وغير ذلك من أسباب الترف ، كما أن لدينا من المعامل العلمية ما تعلو فيه درجات الحرارة وما تهبط ، ومن المراصد ما يمكننا من دراسة الضوء والإشعاع واللون والشفافية ، وكل ما يتصل بهذا الأصل من فروع ، كالبحث في الأحجار الكريمة ، وفي المنشورات الزجاجية وغير ذلك ، ولدينا كذلك من المعامل ما يمكننا من دراسة الصوت على اختلاف درجاته وتنوع مصادره ، ويدخل هذا الباب دراسة النطق واصداء الصوت وانعكاساته ، ووسائل تقويته ، وطرائق

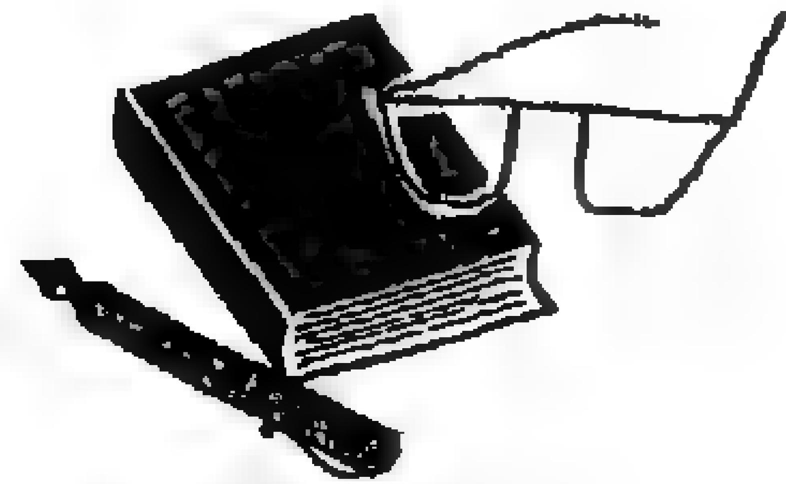
توصيله الى مسافات بعيدة ، وشبيه بذلك ما عندنا من معامل لإجراء التجارب على الروائح ، فنستخرج العطور ، وفي هذه المعامل نفسها تجرى التجارب على الطعوم ، وهكذا لا نترك شيئا مما تراه العين أو تسمعه الأذن أو يذوقه اللسان أو يشمه الأنف إلا وأخضعناه للتجارب التي تمكننا من الامساك بزمامه ، ومن انتاج الجديد فيه .

وبعد أن أفاض الرئيس في وصفه لما يحتوى عليه بيت سليمان من أجهزة علمية ومن تجارب ، ختم حديثه بموجز عن إدارة هذا البيت ، وما يتبع فيه من أوضاع ، وبارك لزائره وتمنى له ولبلاده التقدم والصعود .

وفي عصرنا .. تحقق الحلم

كان ذلك حلما حلم به عاقل عاش في القرن السادس عشر ، حين لم يكن يعرف الناس من أمور دنياهم إلا قليلا ، جاءهم عن طريق خبرات القرون الطويلة ، ولم يكن قد طاف برؤوسهم أنه هو العلم الطبيعي ، وتطبيقه الذى في يده أن يثب بالحياة طيرانا الى أجواز الفضاء ، وغوصا الى جوف الأرض وأغوار الماء ـ بهذا وحده وبأمثاله يتغير وجه الدنيا .

لكن هذا كله كان عند فرانسيس بيكون خيالا يتخيله لا واقعا يعيشه ، ثم جاء العلم بعدئذ ليصير الخيال علما وعملا ، وفي هذا التكامل بين الخيال المقيد البناء ، والعلم الذى يتحول الى عمل ، يقيم الانسان لنفسه حياة مطردة السير إلى أمام وإلى أعلى ، ناجيا من أشباح الخرافة والجهالة التي رسمها « جويا » في صورته « أحلام العقل » . رسمها خطرا مخيفا يدهم الانسان إذا ما عقله غفا ، حالما كان ذلك العقل أو صاحيا . □□





لمسات من روح العصر

كان حديثا مشبوبا بانفعال ملتهب بيني وبين صاحبي ، قال لي فيه : إنك ما تنفك داعيا إلى العصر والمعاصرة ، كأنما ترانا وقد سدت في وجوهنا أبواب الحضارة ، فلهونا خارج أسوارها ، لا نسمع منها إلا صرير أقلامها وأصداء عجلاتها ، ولست في الحق أرى ما تراه إذا كان هذا هو الذي تراه ، فهاهي ذي مطابعنا تدور بألوف من الكتب والصحف والمجلات ، فنتابع خلالها ما يجرى في أنحاء العالم من شرقه إلى غربه ، وها هى ذى معاهدنا وجامعاتنا تنتج العلوم وتخرج العلماء ، وإذا أدرت البصر في أرجاء بلادنا رأيت يابسها وماءها وسماءها تعج بكل ضروب الأجهزة والمكنات في البيوت وفي الشوارع وفي المصانع وحيثما وجهت البصر ، فماذا تريد ؟ لا ، بل إننا بعد أن نقلنا هذا كله من عصرنا فعاصرناه ، زدنا عليه حفاظاً على الأخلاق فلم تنهدم أركانها هنا كما انهدمت هناك !

فقلت : إن أربعين سنة قضيتها في التعليم - والتعليم عندى معظمه حوار سقراطى يخرج خبىء المعانى - قد علمتنى بدورها درسا ، هو أن الفجوة فسيحة فسيحة وعميقة عميقة عند الكثرة الكاثرة من الناس ، بين فروع المعرفة

العربي - العدد ١٦١ - أبريل (نيسان) ١٩٧٢ م

وأصولها ، أعنى بين سطوحها البادية وأعماقها المضمرة ، أو بين ما يظهر منها وما يخفى ، فقلة قليلة جدا منا نحن المثقفين ـ ودع عنك سواد الناس ـ هى التى تريد ، واذا أرادت ، تستطيع أن ترد الأفكار الدائرة على أطراف الألسنة في الأحاديث الجارية ، الى جذورها المستوردة لتطمئن الى ما بين الفكرة وجذورها من اتساق ، فأنت لا تكاد تغوص مع محدثك إلى ما قد غيبه في حنايا الصدر من معتقدات دفينة راسخة الأسس ، حتى ينكشف لك ـ ولا أقول ينكشف له ، لأنه في معظم الحالات يرفض أن يرى ـ كم يكون من التضاد بين ما يعلنه من الفكر وما يخفيه من المعتقد ، لا عن عمد خبيث منه ، بل عن غير وعى حتى تلفت اليه وعيه ، وهو في أكثر الحالات ـ كما قلت ـ يغمض عينيه على أوجه التضاد حتى لا يراها فتفزعه ، ولقد شهدت بعيني وسمعت بأذنى عشرات من « العلماء » المتخصصين في فروع الفيزياء والكيمياء وغيرهما من ضروب « العلم » بأحدث معانيه ، لا يقلقهم أن يقفوا في معاملهم وأمام تجاربهم طيلة نهارهم ، حيث لا يأخذون الا بما تشهد لهم به تجربة يرونها ويسمعونها ، ان لم يكن بأجهزة السمع والرؤية ، فلا أقل من أن يكون ذلك بالحواس العادية ، حتى اذا ما خلعوا عن أجسادهم معاطفهم البيض ، وخرجوا من معاملهم الى حيث يستريحون ويسمرون ، رأيتهم يديرون الحديث . . . بكل نفس مطمئنة ـ عن خوارق ، إذا صدق ما يروونه عنها ، انهدمت علومهم من أساسها ، وهيهات لك أن تشير الى فجوة التضاد بين « علم » النهار و « خوارق » الليل .

[illegible]

فإذا سمعت الناس يحدثونك عن العصر وفكره وحضارته ، وظننت أنهم قد أجروا في شرايينهم عصارة زمانهم ، فلا تنخدع ، وصابرهم على تحليل مكنوناتهم ، وأغلب ظني أنك كاشف في دخائلهم رواسب قرون خلت ، برغم

ما قد صبغوا به جلودهم من ألوان القرن العشرين وزخارفه ، وسأضرب لك أمثلة توضح ما أريد :

أحسب ألا خلاف على أن فكرة « التقدم » هى من أبرز ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين وإلى يومنا ، فلا أظنك مصادفا في جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا « للتقدم » في شتى جوانب الحياة العقلية والمادية ، فمهما يكن مذهبه الذى يدعو إليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس أنه مذهب يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها وإلا لما دعا إليه .

الى هنا والناس على إجماع ، فلنأخذ في تحليل الفكرة لنرى كم منهم يظل صامدا في دعوته الى « التقدم » : إنك لكى « تتقدم » من حالة الى حالة ، لابد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة للحالة الثانية ، فالنقلة لا تكون تقدما إلا إذا كان وراء ذلك فرض هو أنها نقلة مما هو أسوأ إلى ما هو أفضل ، لا مما هو حسن الى ما هو حسن آخر ، فضلا عن أن تكون نقلة من الأفضل الى الأسوأ ! ومعنى ذلك في عبارة صريحة هو أن « الماضي » دائما وفي كل الظروف أقل صلاحية من « الحاضر » دائما وفي كل الظروف ، ذلك إن زعمنا أن الحضارة « تتقدم » وإلا فقدت هذه الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيص لنا من قبولها إذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا ، وهى أن نزيل عن الماضي كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال ، فمهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها ، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا ، فإذا وجدت مكابرا يدَّعي بأنه عصريُّ الوقفة والنظر ، ثم وجدته في الوقت نفسه يتمنى لو كرت الأيام راجعة بحيث يعود الى الناس ما كان للأسلاف من رؤية وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وأنه بعيد عن عصره بُعْدَ ما بين السطح والأعماق ! وليس يعنى هذا بترا للماضي ، كلا ، فبغير الماضي لا تكون للحاضر هويته ! وإنما يعنى تطويرا له ، فالشباب لا ينسخ الطفولة نسخا ، لكنه يطورها بحيث تظل هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة لا

تنسخ الشباب لكنها تطوره ليكون حاضر الانسان امتدادا لماضيه ، امتدادا لا يكرر ذلك الماضي ، بل ينبثق منه كائنا جديدا ، يحمل من ماضيه بعض ملامحه ويضيف إليها بحاضره ملامح أخرى .

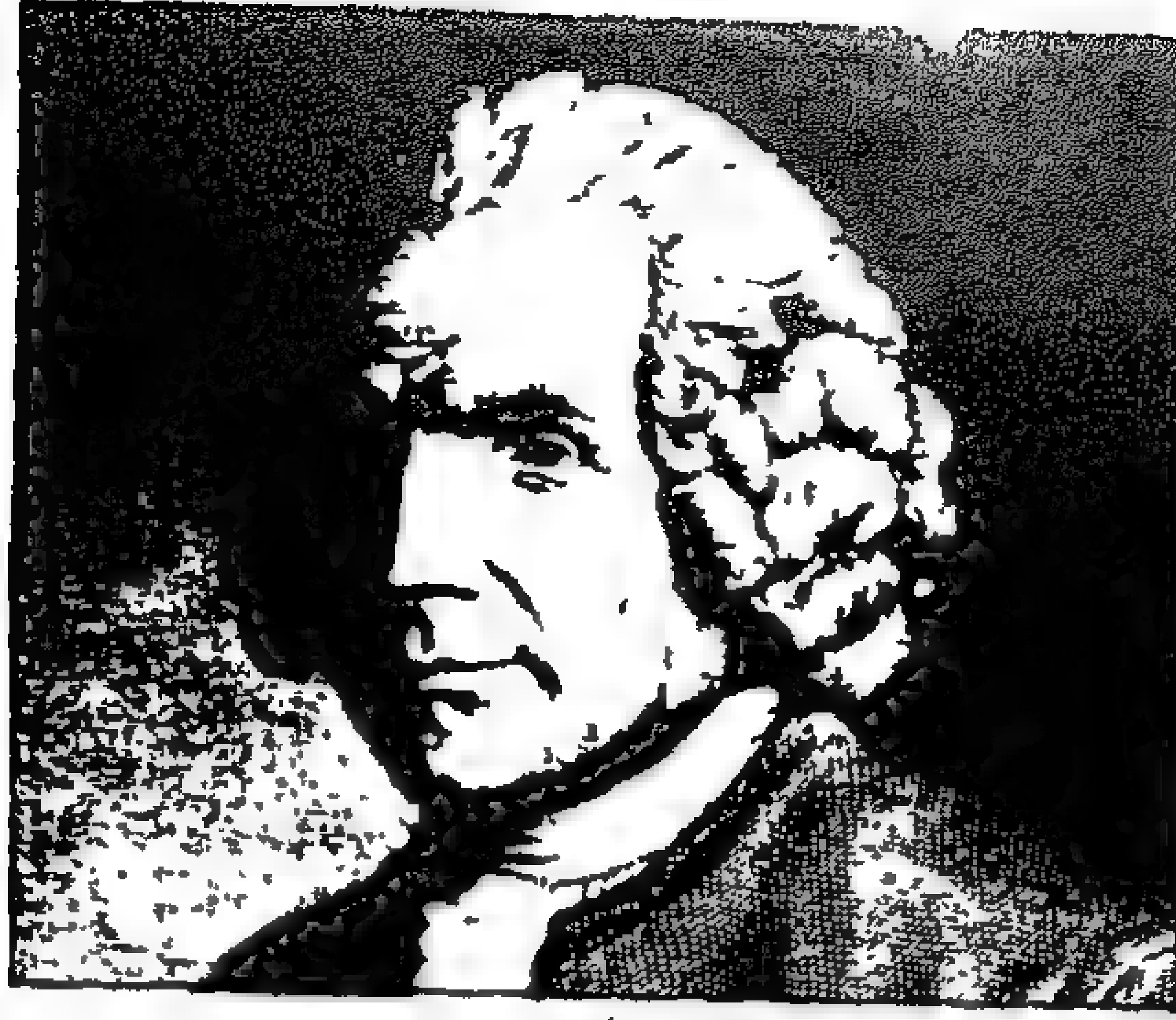
المبدأ والمنتهى

إذا آمنا « بالتقدم » ايمانا يجاوز نطقنا باللفظة صوتا تفوه به الشفتـان ، كانت النقلة الفكرية بعيدة بعدا فسيحا ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان ، فنجعل معيارنا هو المستقبل المرجو بعد أن كان الماضي الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان بل ما سوف يكون ، فلو سئلنا عندئذ : ماذا ترى في هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد ، أو في هذا التشريع المعين تسنه الدولة ، أو في هذا الـوضع أو ذاك من أوضـاع الحضارة السائدة ؟ لم يكن جوابنا عندئذ : انتظر حتى أقيسه إلى سلوك الآباء وتشريعهم وأوضاعهم الحضارية ، بـل يكون الجـواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة على هذه الأشياء ، فإذا وجدت النتائج مزيدا من علم ومن صحة ومن حرية . . الخ ، قبلت السلوك ورضيت بالتشريع وأقبلت على الأوضاع الحضارية الجـديدة ، إن المعـول عندئـذ لا يكون : مـاذا كان بـالأمس ؟ بل يكون : ماذا سيكون غدا ؟ .

كان « للمبادىء » رهبة تدنو من التقديس إن لم تكن هى التقديس نفسه ، وكان سر الرهبة كامنا في أن مصدر المبادىء مجهول ، فازدادت بذلك الغازا ، يصرفنا عن تحليلها والنظر في محتواها هل يصلح مقياسا للعصر أو لا يصلح ، ولذلك رأينا فلاسفة الأخلاق عـلى طول الـزمن ، من اليونـان الأقدمـين إلى مشارف العصر الحديث ، لا يسألون أنفسهم : ما حقيقتها ؟ بل يسألون : من أين جاءت ؟ وهنا اختلف الفلاسفة في ذلك مذهبا ، فقال قائل إنها منبثقة من فطرة الإنسان ، سواء كانت هذه الفطرة عندهم « عقلا » أو « ضميرا » أو ما



شاء لكل منهم مذهبه ، وقال قائل آخر : بل نزلت من السماء وحيا يهدى البشر سواء السبيل ، على أن ما نزل على الناس وحيا وما انبثق من دخائلهم يتساويان آخر الأمر ، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر ، والعقل في توجيهه شريعة باطنة ، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام « المبادىء » بين ظاهر وباطن ، بين سطح وأعماق ، على اختلافهم بعد ذلك في ماذا يكون السطح وماذا تكون الأعماق : أيكون على السطح رغبات وأهواء ربما جمحت بصاحبها لولا أن في أعماقه عقلا يوجهها نحو ما ينبغى أن يكون ؟ (هذا هو الفيلسوف الألمانى « كنْت » في القرن الثامن عشر) ، أم يكون « العقل » هو القشرة السطحية البادية وأما أغماقه فوجدان صادق يوجه ويملي ؟ (وهذا هو جان جاك روسو في القرن الثامن عشر أيضا) ، ترى هل يكون على السطح الظاهر مجتمع يفرض على الأفراد ما أراده لهم من تقاليد ، يتقيد بها هؤلاء الأفراد وكأنها قيود من حديد ، واذن لا نتوقع في الخفي الباطن إلا جيشانا وغليانا يلتمس طريقه الى الخروج في ثورات الاحتجاج حينا بعد حين ؟ (وهذا شيء قريب مما ذهب إليه ماركس) ، أو لعل الذى خفي عن الأبصار هو تقاليد المجتمع وأوامر الدولة ، خفيت عن الأبصار واتخذت



جان جاك روسو

لنفسها كيانا مطويا في حنايا النفس ونطلق عليها « الضمير » ، وأما الذى ظهر على السطح فهو النزوات الفردية التى تنزو بأصحابها أن يفلتوا من رقابة المجتمع والدولة فما يلبثون أن يسمعوا صوت الضمير في أنفسهم صارخا ومؤنبا ؟ أم هل يكون الظاهر وعيا صاحيا مدركا لكل ما فرض علينا من قيود ، يُبطِّنُه اللاوعى أو اللاشعور الذى إذا لم يجد لنفسه متنفسا في عالم الصحو التمسه في دنيا النعاس والأحلام ؟ . . مذاهب اختلفت كما ترى في أى الجوانب هو ظاهر الانسان وأيها هو باطنه ؟ لكنها اتفقت جميعا على افتراض ظاهر وباطن معا ، وما ذلك كله إلا لأنهم سلموا بمقدمة لم يجادلوها وهى أن ثمة « مبادىء » ترسم صور السلوك الأمثل ، فمن أين جاءت ياترى ؟ !

أجرأ خطوة

والذى يفرض قيام هذه المبادىء قبل خوض التجربة الحية ، إنما يكون قد خطا بالناس أجرأ خطوة نحو صورة من صور الاستبداد السياسي ، لأن المبادىء قواعد ، فإذا أنت جعلتنى أقدم على حياتى ونصب عينى هذه القواعد الأولية فقد حددت الاطار العام لسلوكى ، ثم ماهو إلا أن يخرج على الناس مارد من هؤلاء

المردة الجبابرة ، فيأخذ لنفسه حق تفسير هذه القواعد ، ليضع أعناق العباد في أي شكيمة أراد ، مسدلا على وجهه قناع « المثل العليا » التي يسعى الى تحقيقها ، والويل عندئذ لمن أخذته في الأمر ريبة أو اجترأ على طرح سؤال على الملأ ! وفيم الريبة وفيم السؤال ؟ إن « القواعد » بحكم طبيعتها ومنطقها تبرر نفسها ، خذ قواعد لعبة الكرة مثلا ، فهل يحق للاعب وهو في معمعان اللعب أن يسأل : لماذا يكون خط الجزاء هنا وليس هناك ؟ ولماذا يجوز مس الكرة بالقدم ولا يجوز مسها بالأصابع ؟ لا ، إنها « قواعد » اللعبة التي تقبل ابتداء ، لأنه بغيرها لا يكون لعب يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ ، ولذلك « فالحَكَم » في لعبة الكرة هو حاكم مطلق ، وله أمر ، وأمره نافذ . . وهكذا قل في كل ضروب « القواعد » بما فيها قواعد الأخلاق ، فإذا نحن سلمنا بقيامها قياما مسبقا ، فقد مهدنا الطريق أمام الحاكم المستبد يظهر كما ظهر الشخص الذي يريد ذلك ويستطيعه .

البيروقراطية

ومع الحاكم المستبد يظهر ما يسمونه بالبيروقراطية ، أي ذلك الضرب من الحكومة الذي يجيز أن تهبط الأوامر من أصحاب المكاتب والمناصب لتهوى على أرواح البشر وهم في ميادين نشاطهم ، كأنها ضربات القدر ، وقد تسألني : لكن القواعد الخلقية نراها مفروضة حيث يظهر الحكم المستبد والبيروقراطية ، وحيث لا يظهران على السواء ، فلماذا ترتب على قيامها الحالة الأولى ولم يترتب عليه الحالة الثانية ؟ والجواب هو أن الشأن في هذا هو كالشأن في أشياء كثيرة أخرى ، فالماء يرويك من ظمأ والماء يقضي عليك بالغرق فيه ، والنار تنضج لك الطعام والنار تدلع الحريق المدمر ، فكذلك القواعد أيا كانت حين يقال عنها أنها مفروضة من حيث لا ندرى ، فهي إما تصلح أداة للحاكم المستبد ، وإما تتخذ أداة لحكم الشورى ، والفرق بين الحالتين هو أن الحاكم المستبد يطبق

القواعد على الناس ويعفى نفسه منها ، وأما الحاكم الديمقراطى فهو يطبق القواعد على الناس وعلى نفسه سواء بسواء .

من أجل هذا كله ، تسود عصرنا هذا فكرة أخرى يريد أصحابها أن يحلوها محل « المبادىء » أو القواعد التى كان يقال إنها مفروضة علينا من حيث لا ندرى ، ألا وهى فكرة « الأهداف » ، فنحن ندخل حياتنا ـ أو ينبغى لنا ـ وليس في أيدينا القيد ولا في أرجلنا الأغلال ، وإنما ندخلها وفي رؤوسنا « أهداف » يراد تحقيقها ، وكل سبيل نراه محققا لها ، لا رؤية « فردية » شخصية ، بل رؤية « جماعية » مشتركة ، فهو السبيل النموذجى الأمثل ، وواضح أنه كلما تبدلت الأهداف تبدلت السبل ، وبالتالى تغيرت المثل العليا ، وها هنا فليسأل من شاء أن يسأل : لماذا نسلك هذا السبيل . ولا نسلك ذاك ؟ لنبين له ان سبيلا منهما يؤدى الى الهدف المقصود والآخر لا يؤدى .

فكرة التقدم

إني لأخشى أن يكون هذا الاستطراد الطويل قد شتت معالم الطريق ، فلنذكر أننا أردنا أن نوضح كيف أن الناس كثيرا ما يعيشون في القرن العشرين بما يدور على ألستهم من كلمات ، أما ماوراء ذلك في بواطنهم فهم يعيشون به في القرن العاشر ، أأقول القرن العاشر ؟ لماذا أظلم القرن العاشر وهو قرن الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ؟ لماذا أظلمه وهو عصر المتنبى في الشعر وأبي حيان التوحيدى في النثر الذى يعمق بالفكرة ولا يزخرف باللفظ !

ولكي أسوق مثلاً يوضح ما أردت توضيحه أخذت فكرة واحدة تصف العصر بغير حاجة إلى جدال ، وهي فكرة « التقدم » ، فهي حديثة الظهور في تاريخ الفكر ، وأما قبل ظهورها على مر القرون الطويلة فكان الأغلب على الناس ليس هو أن العالم يسير من نقص الى كمال ، بل إنه يسير من كمال الى نقص ، يكفي تصويراً لهذا الاتجاه المضاد قصص كثيرة كانت تُروى لتؤكد أن



ابن سينا

العصر الذهبي إنما هو عصر مضى ، وهيهات له أن يعود ، إذن ففكرة « التقدم » طابع يميز فكرنا المعاصر ، وسَلْ من شئت من الناس : هل تؤمن « بالتقدم » ؟ وكن على يقين انه سوف يجيبك بالايجاب المصحوب بدهشة على أن يكون ذلك موضعاً لسؤال ، لكن امض معه بعد ذلك في تحليل الفكرة لتُخرج له مكنونها ، فيعلم أنه يتحتم نتيجة لقبوله هذه الفكرة أن يكف عن دعوة الحاضر الى اتخاذ الماضي نموذجاً ، وان يمسك عن إقامة مثله العليا من مباديء هبطت اليه من حيث لا يدري لتقيده دون الحركة الحرة نحو تحقيق أهدافه ، فعندئذ سترى أي شخص تخاطب ، سترى ذلك الذي قبِل فكرة « التقدم » لنفسه حتى يكون معاصراً ، قد ثار عليك ثورة أخشى عليك من آثارها لأنها يغلب أن تركب صهوة الغضب الجموح ، فصاحبنا ـ كما ترى ـ معاصر باللفظة متخلف باللباب .

وبعد ذلك فلأنتقل بك إلى فكرة أخرى مما يميز العصر ، لترى مرة أخرى كم من الناس حولك يقبلها بفروعها الظاهرة وجذورها الخافية معاً ، وكم منهم

تكفيه ألفاظها على طرف اللسان ، وأما أن تورطه في مضموناتها فدون ذلك خرط القتاد كما كان قدماؤنا يقولون ، وأعني فكرة « التغير » في مقابل « الثبات » ، والتغير نسبي والثبات مطلق .

محور التطـــور

الحق أنه خلال ما يقرب من قرنين من الزمان ، بادئاً من أوائل القرن التاسع عشر وإلى يومنا الراهن ، ودنيا الفكر بأسرها تدور حول محور جديد لم تألفه بهذا الاطراد وبهذا الاصرار فيما مضى ، ألا وهو محور « التطور » ، والفرق بعيد بين ثقافة تقيمها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية ، وثقافة أخرى تقيمها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها الى حالة أخرى ، ولقد كان افتراض الثوابت هو مشغلة الفلاسفة جميعاً منذ نشأت على وجه الأرض فلسفة ، وذلك أن هؤلاء الفلاسفة ، كسائر عباد الله ، نظروا حولهم فوجدوا تياراً دافقاً من ظواهر ما تنفك تتحول وتتبدل ، فألوان يتبع بعضها بعضاً ، وأشكال وطعوم ، وكائنات تجيء وكائنات تذهب ، وفصول تتعاقب ، ونهار بعد ليل وليل بعد نهار ، إلى آخر هذا الخضم الهائل من ظواهر متغيرة ، فسألوا أنفسهم : هل يمكن أن تكون هذه المتغيرات هي البداية والنهاية ، والظاهر والباطن جميعاً ؟ ذلك عندهم محال ، إذن فماذا يا ترى تكون الأسس الثابتة وراء هذه التحولات ؟ وأخذ الفلاسفة يجيبون ـ وما زالوا الى يومنا هذا يجيبون ! كل بجواب يقترح به ثابتاً يراه أو عددا من ثوابت بحسب ما يرى ، ثم أسموا هذه الثوابت « جوهراً » وأما ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهي « أعراض » لذلك الجوهر ، بل هم لم يتصوروا كيف يمكن أن نقول عن شيء إنه تغير ، دون أن يتضمن هذا القول افتراضاً بأن له جانباً ثابتاً هو الذي طرأ عليه ذلك التغير ، كأنما هو ينضو ثوباً ويرتدي ثوباً ، أما هو فهويته ثابتة لا تتغير بما نضا وما ارتدى . ولقد جعل أرسطو أسسا للتفكير الانساني بغيرها لا

يكون تفكير على الاطلاق ، وأولها ما أسماه « قانون الهوية » الذي يتصور عملية التفكير أمراً محالاً إذا لم يكن هنالك هوية ثابتة لكل شيء ، هي التي نذير عليها عملية التفكير هذه .

ولست أطيل ، لأنها قصة شرحها يطول ، وحسبي الآن أن أقرر أمام القاريء بأن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائماً وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء حقائق ثابتة ، ثم تجيء عليها موجات الظواهر المتغيرة وتنحسر لتجيء سواها ، فاذا استطعنا أن نعرِّف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعيِّن قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها ، في هذه الحالة - وأرجو من القاريء أن يتأمل ذلك على مهل لأهميته - في هذه الحالة يكون « الزمن » غير ذي شأن في علمنا بحقائق الأشياء ، إذ ماذا يكون شأنه اذا كان الجوهر الثابت لكائن ما ، هو بحكم تعريفه « ثابت » على حالة واحدة ، فكان ماضيه كحاضره وكما سوف يكون في مستقبله ؟ ماذا يكون شأنه لو عُمِّر ألف عام أو الف الف أو آلاف الملايين ؟ انه « ثابت » على جوهر واحد ، ولا يتغير عليه الا ما يطرأ من ظواهر ، والظواهر ليست بذات موضوع في ادراكنا للحق كما هو قائم من أزله الى ابده . . أو هكذا كانوا يقولون ، ولذلك كانوا يؤمنون بأن لمحة واحدة تدرك بها ادراكاً صحيحاً لما هو قائم في هذه اللحظة الحاضرة من مجرى الزمن ، كفيلة لك - اذا أحسنت الاستدلال - أن تكر بها راجعاً الى الماضي كله ، وتجري بها قدماً الى المستقبل كله ، فتعرف منها وحدها - عن طريق الاستدلال - كل ما مُضى وكل ما هو آت ! ولم لا وامتداد الزمن طال أو قصر لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً ؟

التغير مكان الثبات

هكذا كانت الحال حتى جاء عصرنا بتصور جديد وضع « التغير » مكان الثبات ، وجعل « التطور » أساساً وحيداً تُفَسَّر على ضوئه الأشياء ، ولا يكون

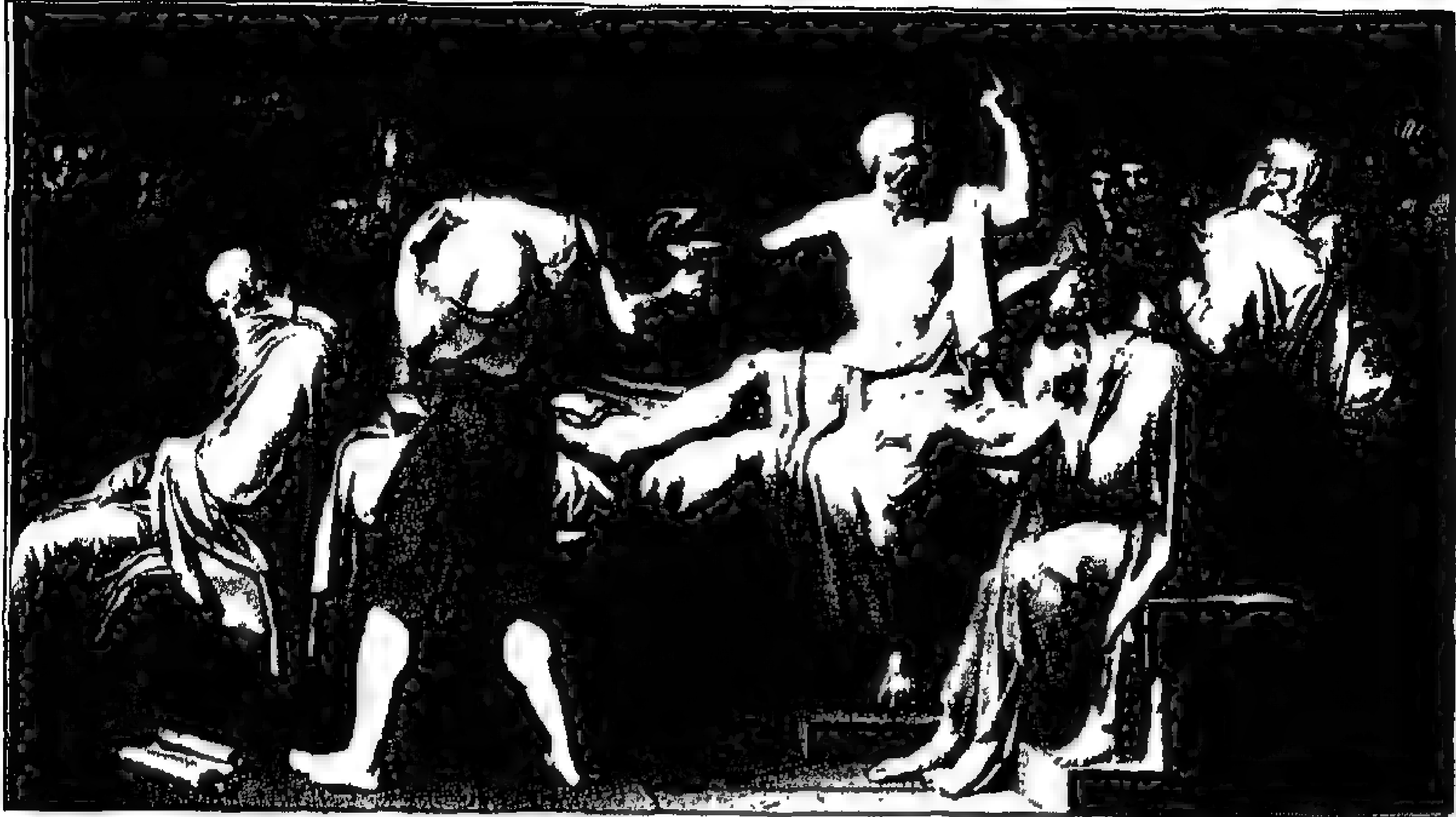
تباين بين شيئين أشد من التباين بين ثقافتين ، إحداهما جعل سكونية الثبات والدوام أساسها ، وأخرى تجعل دينامية الحركة والتطور أساساً لها ، ومصدر التباين بينهما كامن في فكرة كل منهما عن حقيقة « الزمن » : أهو خط أشبه بالخط الهندسي ليس بين أي جزءين متساويين من أجزائه فرق جوهري ، اذ لا فرق بين طول مقداره سنتيمتر في أول الخط ، وطول آخر بنفس المقدار في آخر الخط ، أي أن الطول نفسه لا يدل بذاته إن كان قد تقدم في ترتيبه من التعاقب أو تأخر ، وهكذا قلْ في « الزمن » على ضوء هذه الفكرة : فاذا كان القرن طوله مائة عام مما نعرف ، فلا فرق في الجوهر بين قرن زمني جاء في قديم وآخر جاء في حديث ، أم أن الزمن طبيعته ليست هندسية رياضية على هذا النحو ، لكنها أقرب شبهاً بمخروط يتسع كلما استطال ، وفي هذه الحالة يكون الفرق كل الفرق بين طولين متساويين تأخذهما من موضعين مختلفين ، لأن احدهما سيكون أغنى حصيلة من الآخر ، وأوسع أفقاً .

هذا التصور المخروطي للزمن إنما يكون إذا ما تصورنا العالم متطوراً نامياً ، فهو الآن أغزر حياة منه في أي عهد مضى ، وسوف يكون في مقبل الزمن أغزر حياة مما هو الآن ، هذه واحدة ، والأخرى هي أن الفكرة القديمة كانت تلازمها فكرة أخرى ، هي أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها ، ولذلك فهي تحتاج دائماً الى محرك خارجي يحركها كيف شاء ، وأما الفكرة التطورية بمعناها السائد في عصرنا (هي ليست بهذا المعنى عند دارون) فيلازمها أيضاً فكرة أخرى ، وهي أن العالم مدفوع متحرك من ذاته ، كالكائن الحي حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته ، ولكَ على ضوء هذا القول أن تراجع فلاسفة التطور المعاصرين من أمثال برجسون ومورجان والكسندر ووايتهد ومَنْ شئت ، لترى كيف انعكست هذه الفكرة الجديدة في فلسفاتهم ، واذن فأنت مساير لعصرك ظاهراً وباطناً ، اذا وجدت نفسك على استعداد كامل لقبول هذا التصور بكل ما يقتضيه من نتائج ، وأقل ما يقتضيه هو استحالة أن يكون

الماضي أكثر رشداً من الحاضر وأخصب فكراً وأهدى سبيلاً ، أما إذا وجدت نتيجـة كهذه لقمـة عسرة الهضم في معـدتك ، لا تميـل الى الأخذ بهـا وأنت مطمئن ، فلك الخيار ، ولكن اعلم في يقين أنك معاصر باللفظة وحدها ، عتيق اذا قيس أمرك بمضمونها وفحواها .

الانتمـــاء الى العصــــر

لعل موضوع الحديث لم يغب عن أبصارنا ، فنحن نزعم منذ بدايته أن الناس كثيراً ما يظنون بأنفسهم المعاصرة مخدوعين بما يحيط بهم من أدوات هي من نتـاج العصر ، حتى إذا مـا حللنا مـواقفهم الفكـريـة ، لا من حيث مـا « يقـولونـه » باللفظ عن أنفسهم ، بـل من حيث ما نكشف عنـه في خفـايـا نفوسهم ، وجدناهم لا ينتمون الى هذا العصر إلا بأوهن الأسباب ، وأخذنا نضرب الأمثلة ، فمن خصائص هذا العصر ايمانه بالتقدم ، وما أهون أن يصف الناس أنفسهم بأنهم من أخلص المناصرين للتقدم ، فاذا ما بينت لهم على أي النتائج تنطوي هذه الفكرة جزعوا وأنكروا ، ثم انتقلنا الى مثل آخـر يتصل بأسس الاخلاق ، فهل تقاس أفضلية الفعل الى مبدأ توارثناه جيلاً بعد جيل على أنه النموذج الأسمى ، أم تقاس تلك الأفضلية الى هدف يتحقق أو لا يتحقق دون أن نكبل أنفسنا بأفكار مسبقة ؟ ها هنا أيضاً قد نجد من الناس من يظنون بأنفسهم عصرية الروح ، حتى إذا ما واجهناهم بهذه النسبية الأخلاقية التي هي من معالم العصر ، أخذهم الفزع مما يسمعون ، وبعدئذ عرضنا مثلاً ثالثاً ، هو الانتقال من تصور الثبات المطلق لحقائق العالم الى تصور التغير والتطور الذي يجعل كل حقيقـة أمراً نسبيـاً مرحليـاً ، يُنْسَبُ إلى ما يؤدي إليـه ، وأوضحنا للقاريء بعض ما يُترتب على هذه النظرة من رؤى عند مقارنة الماضي بالحاضر على وجه الخصوص ، وخيل إلينا أن هذا القاريء ربما أبَتْ نفسه قبول هـذه



وفاة سقراط لوحة للفنان ج . ل . دافيد(متحف متروبيلتان للفنون)

الرؤى . أمثلة تبين كلها كم منا لا يصلح لعصره بحكم تكوينه الفكري ، مهما زعم أنه متجدد متطور مساير لحركة الزمن .

معرفـــة الانسان لنفسه

ولنضرب مثلاً رابعاً وأخيراً ، هو تصور « الفردية » التي نود أن تتميز بها أشخاصنا وأوطاننا ، فقد كانت الفكرة القديمة عن هذه الفردية أنها « ذات » مستقلة قائمة برأسها حتى ولو لم يكن في الدنيا سواها ، وإنك لترى هذا التصور منعكساً في الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها على السواء (ولم أذكر المعاصرة منها لأنها تختلف) ، فهذا هو سقراط يطالب الانسان ان يعرف « نفسه » على ظن منه أن هذه المعرفة فيها مفتاح معرفته لسائر الأشياء ، وذلك لأنك إذا أمعنت النظر في نفسك حتى عرفتها ، عرفت بالتالي طرائقها في الادراك ، ومتى تظفر بالصواب وكيف تزلّ في الخطأ ، ومعرفة الانسـان لنفسه عـلى هذا النحـو لا تشترط أن يكون الى جواره ناس آخرون ، فهو وحده ـ كالجزيرة المعـزولة ـ

يمكن أن يستبطن ذاته من داخل فيعلم ما يريد أن يعلمه ، وذهب الزمان وجاء ديكارت بقولته المعروفة « أنا أفكر فأنا ـ اذن ـ موجود » ، اكتفى بأن ينظر الى دخيلة نفسه ليرى « الأنا » وهي تفكر ، فجعل ذلك برهاناً على وجوده ، بل جعله أساساً لكل برهان سواه ، ثم تبعه في ذلك ليبنتز الذي أفاض القول في أن الذات الانسانية ـ بل كل ذات مهما كان نوعها ـ هي كالذرة المصمتة التي ليس لها نوافذ تطل منها على سواها ، فهي في حقيقتها أقرب إلى شريط ملتف على نفسه ، وما حياة الكائن الحي بعد ذلك إلا أن يبسط هذا الشريط شيئاً فشيئاً حتى ينتهي ، واذا خيل إلينا أن أفراد الناس يتبادلون الآراء وغيرها ، مما قد يدل على أن بينهم صلات لا تكون إلا اذا كانت لديهم الوسائل التي يطلون منها بعضهم على بعض ، أنبأنا ليبنتز هذا بأن ذلك وهم ، فما التوافق الذي تراه بين فردين أو أكثر إلا كالساعات المضبوطة كلها تدل على الزمن الصحيح دون أن يكون بينها « تفاهم » أو اتفاق بالتبادل .

صورة من فردية الفرد كان يسهل على الناس قبولها ، وقد ظهرت في صور أدبية أو فكرية كثيرة ، فانظر ـ مثلاً ـ الى قصة روبنسن كروسو وهو في فردانيته على الجزيرة المعزولة ، وانظر في تراثنا الفكري العربي الى ما تصوره إبن باجة في « تدبير المتوحد » أو إلى ما تصوره ابن طفيل في « حي بن يقظان » ، تجد تصويراً للفردية المستقلة بذاتها ، بغض النظر عمن يحيط بها من آخرين ، واتسعت فكرة الفردية هذه بعض الشيء لتشمل فكرة الانسان عن قومه أو أمته ، فكأنما هذا « القوم » أو هذه « الأمة » فرد ضخم متعدد الأعضاء ، لكنه متميز كل التميز عن سائر الأقوام وسائر الأمم .

تعديل أساسي لفردية الانسان

وجاء العصر الراهن بتعديل أساسي في هذا التصور لفردية الانسان ، وهو تصور انعكس بدوره في الفلسفة وفي الأدب ، بل وفي مذاهب السياسة

نفسها ، وخلاصته أن الفردية القديمة ضرب من المحال ، « فالأنا » لا وجود لها بغير « الأنتَ » أعني أنك لكي تكون على علم بنفسك ، لا مناص لك من مخاطبة سواك ، فلئن قال سقراط « اعرف نفسك » فقد جاء عصرنا ليضيف الى النفس سواها حتى يمكنها أن تُعرف ، فكان الأصوب أن يقال : « اعرف نفسك عن طريق معرفتك لسواك » ، واذا كان ديكارت يقول : « انا أفكر فأنا موجود » فقد قال له الفلاسفة المعاصرون (مثل هوسرل) تفكر في ماذا ؟ فلا فكر إلا فيما عداه ، وبالتالي فلا « أنا » إلا بسواها .

وَسِّعْ هذا المعنى يكن لك اتجاه عصرنا في التصور « الجماعي » للفرد ، فالفرد « عضو » لا مجرد فرد قائم بذاته ، إنه عضو ينتمي حتماً الى جماعات مهما يكن نوعها ، وبغير هذا الانتماء الضروري يفقد ذاته ويتيه في ضياع ، ولذلك لم يعد انتماء الفرد الى وطنه أو الى أمته أمراً عرضياً له أن يختاره وله أن يرفضه ، بل هو في صميم الصميم من وجوده ، إذا تنكر له تنكر لحياته نفسها ، وحتى إذا أصرَّ على رفضه الانتماء لأمته ، فعليه أن يبحث له عن مجموعة أخرى ينتمي اليها ، حتى وإن كانت مجموعة غير متجمعة في مكان واحد ، كأن ينتمي الى العلماء إذا كان صاحب علم ، أو الى رجال الفن اذا كان منهم ، أو إلى العمال إذا كان عاملاً أو إلى الشباب اذا كان في مرحلة الشباب . وهكذا .

وهذه الفردية الجماعية ـ اذا صح هذا التعبير ـ ما تزال توسع من حلقاتها ، حتى لتراها توشك أن تجمع الانسانية كلها في مجموعة واحدة ، فانا « مصري » انتمي الى بني وطني ، ولكن هذا الوطن المصري يظل قلق الوجود ما لم يدخل في دائرة أعم كالوطن العربي الكبير ، وبهذا أصبح مصرياً عربياً ، وسرعان ما ترى الدائرة العربية أن وجودها يتطلب انتماء أوسع ، فلا عجب أن نشهد العالم متكتلاً في أحلاف تجمع أجزاءه على أساس الأهداف المشتركة ، والأمل هو أن يجيء اليوم الذي يشعر الناس فيه بايمان صادق ـ لا بمجرد ترديد اللفظ على طرف اللسان ـ أن هذا الإنتماء الضروري الحتمي لن تكتمل دائرته إلا إذا أصبحت الأرض وطناً واحداً يسكنه مواطنوه الذين هم بنو الانسان ،

وهيئة الأمم المتحدة بداية متعثرة نحو هذه الغاية القصوى ، لكن الطريق قد يستقيم لها بعد حين . ذلك هو عصرنا ، فإذا أحسست في نفسك نفوراً من أن تدمج نفسك مع سواك في وحدة تربطكما معاً في وجود واحد ، كنت غريباً في عصرك بمقدار ما عندك من نفور .

أساس جديد لبنـــاء فكري جديد

لست أشك لحظة واحدة في أن أساساً عميقاً لبناء الفكر القـديم بشتى ظواهره قد تشقق بحيث أصبح البناء كله منهاراً أو على وشك الانهيار ، ليحل محله أساس جديد يقام عليه بناء فكري آخر ، فبعد أن كانت فكرة « الجوهر » ـ بمعناها الفلسفي ـ هي المحور الرئيسي للتفكير ، ويقصد « بالجوهر » النواة التي تلتف حولها خيوط الظاهرة المعنية دون أن تتكشف هي لأي ضرب من ضروب الادراك الحسي ، وإنما يُفرض وجودها لاستحالة تعليل الظواهر إلا بها ، أقول بعد أن كانت فكرة « الجوهر » هي محور التفكير ، رأينا اليوم أنه لم يعد لافتراض وجودها ضرورة ، إذْ استطعنا أن نفسر الظواهر جميعاً بغير حاجة اليها . كنا لا نتصور ظواهر الانسان ـ مثلاً ـ إلا معلقة على مشجب داخلي غير منظور ، هو « الجوهر » ، وهو الذي نطلق عليه اسم العقل أو النفس أو ما له هذا المعنى من الأسماء ، فأصبحنا اليوم نفهم هـذه الظواهـر على صـورة أخرى ، وهي أنها مجموعة متلاحقة من أحداث يرتبط بعضها ببعض بضروب من « العلاقات » حتى لا نتوهم أنها قد أصبحت ـ لتماسكها ـ ذات هوية واحدة ، على حين أنها في حقيقتها مجموعة أحداث يتكون منها قطعة من تاريخ ، وعلى هذا الأساس نفسه نفهم اليوم كل شيء ، فمثلاً ، ليست مدينة « القاهرة » شيئاً محدداً له ثبـات ودوام ، بل هي أفراد وأحداث تموج مع زيادة أو نقص ، ويتصل بعضها ببعض على نحو يوحي بأن تلك المجموعة متماسكة في شيء واحد معين ، على حين أن شأنها أقرب الى خلية النحل ، فيها مفردات وحركة ، لكنها تتشكل في مجموعة

ذات اطار تقريبي يحفظ لها نوعاً من الهوية ، وعلى هذا الغرار نفسه تستطيع أن تفهم الأشياء جيعاً ، من الذرة الصغيرة الى المجرة الفلكية ، ومثل هذا الفهم الجديد ينتهي بنا الى نتائج بعيدة المدى ، لأن أهمية « الكيانات » المعينة - أشخاصاً وأشياء وأمما وأوطاناً وغيرها - ستنتقل الى « العلاقات » التي تربط مجموعة من الأطراف ، ومن ثم جاءت صورة « الفردية الجماعية » التي أشرنا اليها ، وجاءت ايضاً فكرة التغير الذي لا يجعل أمراً واحداً يستقر على وضع واحد إلا ريثما يتحول الى وضع جديد .

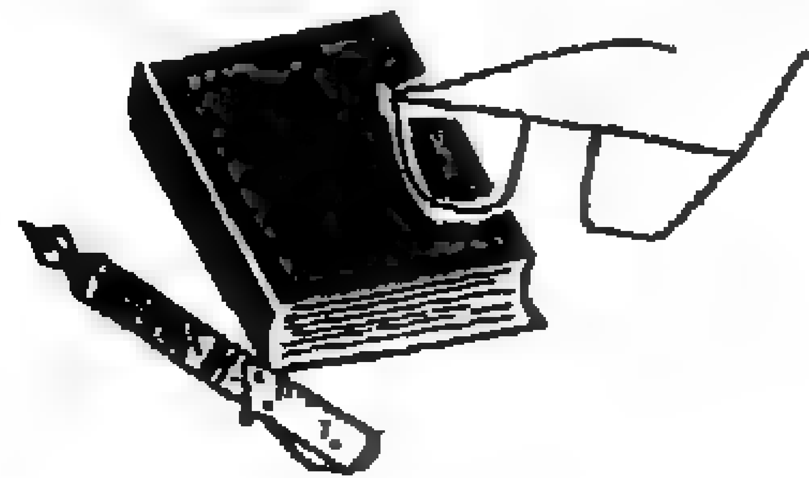
هذه الانتقالة البعيدة من رؤية الدنيا على أنها « أشياء » و « كائنات » إلى رؤيتها على أنها « علاقات » ، قد نقلت منطق الفكر نفسه من إقامة التدليل والبرهان على أساس الادراك الكيفي للأنواع والأجناس ، الى إقامة ذلك التدليل والبرهان على أساس رياضي بحت ، مما أخرج لنا ما يسمونه اليوم بالمنطق الرياضي الذي جاء ليحل محل المنطق الأرسطي القديم ، كان أرسطو - مثلاً - يكفيه دقة في العبارة أن يقال : « كل انسان فانٍ » ، كأنما « الانسانية » و « الفناء » امران ندركهما بالبصر المباشر ، مع أن كل فكرة من هاتين الفكرتين قوامها مجموعة ضخمة من التفصيلات التي يتركب بعضها فوق بعض بعلاقات تخضع لدقة الحساب ، وإلا لظل معناها مرنا غامضاً يختلف فيه المدركون كل على حسب خبرته وثقافته ، أما اليوم فدقة الادراك العلمي تقتضينا ألا نقبل الفاظاً عائمة المعاني كهذه ، بل نحللها الى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التي تدخل في تكوينها ، ونصوغ هذه الذرات الفكرية في دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التي بررت أن نعدها تصوراً ذهنياً واحداً ، وأن تحليلاً كهذا قمين أن يغوص بنا في تشكيلات من رموز ، يبدو للوهلة الأولى انها عقدت علينا ما كان بسيطاً ، مع أنها في الحقيقة حولت لنا ما كان غامضاً الى صيغة رياضية دقيقة ، والحق أنه تحول لا يسيغه من أَلِفَ قبول المعاني المبهمة ، حتى لقد وجدت هذه النزعة الفلسفية التحليلية الجديدة معارضة أشد المعارضة وسخرية أمر السخرية عندما أدخلها الى الفكر العربي لأول مرة العبد الفقير لله كاتب هذه

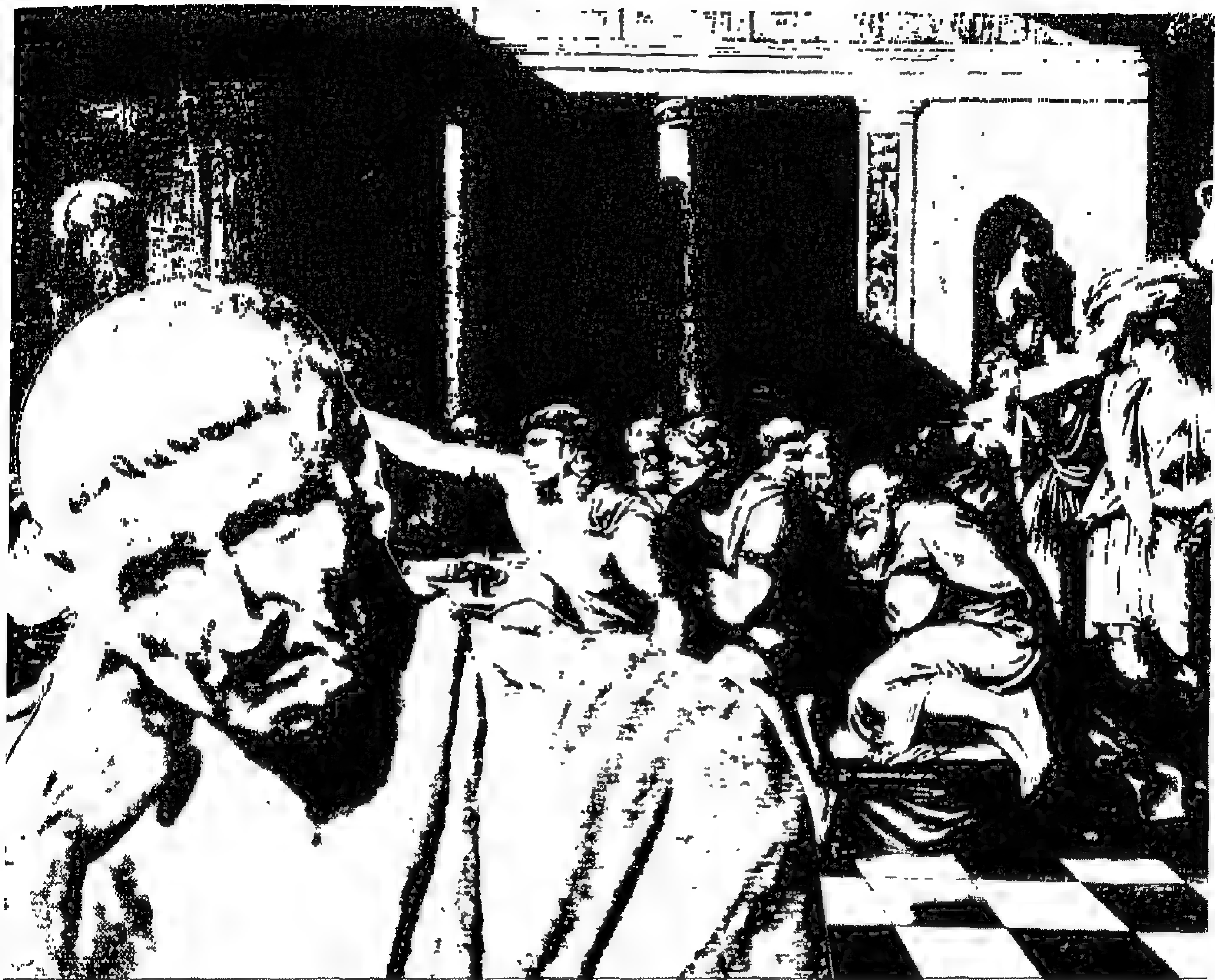
السطور ، وممن كانت المعارضة وكانت السخرية ؟ من أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية أنفسهم ، حتى لقد كتبوا يعارضون ويسخرون ، والله وحده عليم بمقدار ما علموه من هذا الاتجاه الفلسفي المعاصر ، وهل يكفي لابداء الرأي فيه او لا يكفي .

قشرة على السطح نقلناها

أما بعد ، فلنعد الى ما بدأنا به حديثاً : لقد عجب صاحبي الذي كنت أحدثه كيف أتشكك في مسايرتنا لروح عصرنا ، ودنيانا قد امتلأت بعلوم العصر وأجهزته ومكناته ، فأجبته بأن ذلك كله قشرة على السطح نقلناها ، ولم تمس منا اللباب ، وبيّنتُ له على مدار الحديث ، بأمثلة كثيرة أوردتها ، كيف يحدث غالباً ألا يكون عند الانسان من الفكرة المعينة إلا اسمها ، فيقبل الاسم ويظن أنه قد قبل كذلك معناه بكل أبعاده ولواحقه ، حتى اذا ما تكشفت له تلك الأبعاد واللواحق أخذه الفزع والنفور .

وليس لأحد سلطان على أحد في أن يساير العصر أو أن يتنكر له ، لكن الذي ليس من حقك ولا من حقي ، هو أن تدعي الانتماء للعصر بفكره وثقافته عندما تكون في حقيقتك منطوياً على ما يناقضه ، فأحد أمرين : إما أن تعتد بما في دخيلة نفسك فتمحو ما يبدو على ظاهرك ، وإما أن تعتد بما هو ظاهر في لفظك فتغير ما قد ترسب في طويتك من رواسب الماضي ، أما أن تعاصر زمانك بظاهر اللفظ وتعارضه بباطن الايمان ، فذلك موقف أقل ما يقال فيه أنه غموض في الرؤية أو هو نفاق ثقافي لا ترضاه . □□





الإنسان .. كيف يواجه الطبيعة ؟

ماذا يكتب الكاتب العربي ، حين تكون الثقافة القومية عنده هي موضوع النظر ، سوى أن يلتمس لها موضعاً بين ثقافات عصره .

فتسايرها بما يجعلها متفقة مع روح العصر ، وتخالفها بما يحفظ لها كيانها المتميز ؟ وأما المسايرة فأدنى درجاتها أن نشارك أبناء عصرنا همومهم ومشكلاتهم ، بحيث تكون المسائل الرئيسية المطروحة للبحث ، هي نقطة الالتقاء التي يجتمع عندها المفكرون جميعا ، كل بوجهة نظره ، فالذي يجعل العصر الفكري المعين عصراً واحداً ، ليس هو أن تتفق إجابات المفكرين عن الأسئلة المطروحة ، بل هو أن تكون الاسئلة المعينة الواحدة مطروحة للجميع ، أما أن يكون موضوع البحث الرئيسي في هذا الركن من أركان العالم هو كذا ، وفي ذلك الركن هو كيت ، فعندئذ لا يكون الركنان كائنين في عالم واحد بالمعنى التاريخي ، برغم أنهما واقعان في عالم واحد بالمعنى الجغرافي لهذه العبارة ، وانظر نظرة الطائر إلى عصور الفكر المتعاقبة ، تجد أن سقراط وأفلاطون وأرسطو يكوِّنون عصراً فكرياً واحداً ، لأن المسائل الرئيسية الموضوعة عندهم للبحث واحدة ، لا لأنهم اتفقوا في الرأي حولها ، وتجد جماعة المتكلمين في تاريخ الفكر

العربي ـ العدد ١٤٦ ـ يناير (كانون الثاني) ١٩٧١م

الاسلامي يكونون مدرسة واحدة ، ويعيشون معاً في عصر فكري واحد ، لأن أمهات المسائل التي عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعا على وجه التقريب ، لا لأنهم أجابوا كلهم عنها بجواب واحد ، وكذلك قل في جماعة الفقهاء وجماعة الفلاسفة . وكذلك أيضاً قل في تاريخ الفكر الاوربي الحديث منذ النهضة إلى يومنا ، فكان للقوم في كل قرن من زمان مسائل رئيسية تنشأ ، فيختلفون في حلولها ، لكن يتفقون في جعلها موضوع البحث والنظر ، فيكونون بهذا الاتفاق أبناء عصر فكري واحد . . وعلى هذا الأساس نفسه ، نقول إن الفكر العربي في عصرنا ، إنما يساير عصره الفكري ، لا بكونه يردد الاجابات التي يجيب بها سواه في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء العالم ، بل هو يساير عصره بأن يشارك زملاءه المفكرين في مشكلات بعينها أنشأتها لهم جميعا ظروف العصر الواحد وحوادثه .

المخالفة كيف تكون

تلك هي المسايرة ، وأما كيف يجيء الاختلاف بما يحفظ لثقافتنا العربية كيانها المتميز الفريد ، فذلك واضح فيما أظن ، فالأمة العربية تتكلم لغة خاصة بها ، ليست هي الانجليزية ولا الفرنسية ، ولألفاظ اللغة وطرائق تركيبها جذور عميقة في طريقة الانسان عندما يتناول الطبيعة من حوله بكل ما فيها ومن فيها ، فانظر ـ مثلا ـ في إختلاف لغة عن لغة في التعبير عن الزمن ، تجد فروقا شاسعة في اللفتة العقلية عند أصحاب اللغتين ، فقد يكون موضع الاهتمام عند فريق هو أن تجيء « الأفعال » دالة على الضبط الزمني بين حادث سبق وحادث لحق ، على حين يكون موضع الاهتمام عند فريق آخر هو مضمون الأحداث لا ترتيبها الزمني ، أو انظر إلى اختلاف لغة عن لغة في العناية بأن يجيء ترتيب الألفاظ دالاً بذاته على ترتيب أجزاء الفكرة ، فاللغة التي لا تتغير أواخر كلماتها في الإعراب تعتمد كل الاعتماد في تنظيم الفكرة على ترتيب اللفظ ، وأما اللغة

التي تتغير أواخر كلماتها في الاعراب فأكثر مرونة وحرية ، لأنها تستطيع أن تقدم وأن تؤخر ، معولة في فهم الفكرة ، لا على ترتيب لفظها بل على شكل أواخر كلماتها ، ففي الأولى دقة العلم وفي الثانية ليونة الشاعـر ، الأولى أقرب إلى الآلات الحاسبة الحديثة ، التي تسير عملياتها في طريق واحد لا اختيار فيه ، ومن ثم تأتي دقة النتيجة والثانية أقرب إلى الكائنات الحية لها أن تختار أكثر مَن طريق مادام الهدف واضحاً أمامها . .

العلاقة بين الانسان والطبيعة

ومن المسائل المعروضة في المناخ الفكري لعصرنا ، مسألة العلاقة بـين الانسان والطبيعة ، ما حقيقتها وعلى أي نحـو تكون ؟ وليس المـوضوع ابن اليوم ، فهو من الموضوعات القليلة التي ما انفكت قائمة تتحدى المفكرين ، ويكون لكل عصر طريقته في معالجتها ، مستضيئاً بمبادىء مما يكون قائماً شائعاً عندئذ ، فقد يكون من هذه المبادىء الأولية الشائعة في عصر معين أن كل ما في الكون حياة وأحياء ، وانه ليس في الكون الفسيح جماد مواد ، وإذن فالانسان بالنسبة إلى بقية الكائنات الحية درجة عليا في سلم متدرج ، يختلف إدراكه عن إدراكها في درجة الوضوح فقط ، لا في أنه هو وحده المدرك وبقية الكائنات صماء بغير إدراك ، وقد تكون المبادىء الأولية الشائعة في العصر المعين نقيض ذلك ، بأن تفترض أن كل مافي الكون ـ انسان وغير انسان ـ مجموعات ذرية ، تجتمع على صورة ما فتكون كائناً معيناً ، ثم تجتمع على صورة أخرى فتكون كـائناً آخر ، وإذن فالانسان بالنسبة إلى بقية الكائنات في هذه الحالة تشكيل بين صنوف منوعة من تشكيلات المادة ، له خصائصه التي يمكن أن تقاس بالعلم وتضبط قوانينه ، وقد تكون المبـادىء الأولية الشـائعة هي رفض هـذا التجانس بـين الانسان وغيره ـ حيوانا أو جمادا ـ فلئن كانت النظرة الاولى قد جانست بينهما في الحياة والادراك ، والنظرة الثانية قد جانست بينهما في عناصر التكوين المادية ،

فالنظرة الثالثة تأبى أن تجانس بينهما في شيء ، وتجعل الانسان في منزلة وحده دون سائر الأحياء والأشياء ، ولكل نظرة من هذه النظرات نتائجها التي تظل تتسع حتى تشمل أوضاع الحياة جميعاً .

فلما جاء عصرنا هذا الذي نحياه ، وجد مسرح الفكر في هذا الموضوع لا يكاد يشغله إلا أصحاب نظرة ازدواجية تقابل بين الانسان في طرف ، والطبيعة في طرف ، لكنه سرعان ما تبين أن مثل هذه النظرة قد لا تتسق مع الفزياء النووية التي تسود عصرنا ، ولا مع النظريات القائمة بالنسبة إلى تطور الأحياء ، فأخذ فلاسفته يميلون شيئاً فشيئاً إلى أن يُحلُّوا ضرباً من الوحدانية بين الانسان والطبيعة محل الازدواجية القديمة ، على اختلاف بينهم في الطريقة التي يوحدونها بها ، ففريق يختار في هذا التوحيد تعقيلا للطبيعة ، أي أن يجعل الطبيعة عاقلة في سيرها كالانسان سواء بسواء ، وفريق آخر يختار تطبيعاً للعقل ، أي أن يجعل العقل ظاهرة كأية ظاهرة أخرى في الطبيعة ، يبحث بالمنهج العلمي نفسه الذي تبحث به سائر الظواهر .

لكننا نريد مزيداً من الشرح ، لنرى بعد ذلك : أي موقف يحسن بالمفكر العربي أن يقفه من الأمر ، فيساير الزملاء في موضوع البحث ، وينفرد دونهم بوجهة النظر ؟

مشكلات نظرية

كانت المواجهة الأساسية بين الانسان والطبيعة ، التي ظفرت بالعناية من فلاسفة الغرب بصفة عامة ، وفي القرون الحديثة البادئة من عصر النهضة الاوروبية بصفة خاصة ، مواجهة الذات العارفة بالشيء المعروف ، فالانسان يدرك ما حوله ثم يتصرف على أساس إدراكه ، وسؤالهم الرئيسي هو : كيف يتاح للانسان أن يدرك ما يدركه ؟ أبالحواس يدركه ، أم بالعقل المحض ، أم بأداة أخرى لا هي مرهونة بحاسة ولا عقل ، كالحدس مثلا ؟ (الحدس هو

المصطلح الفلسفي لما قد نسميه « البصيرة ») ، وكان هذا السؤال يتضمن فيما يتضمنه أن الذات الانسانية وهي التي تعرف ، والطبيعة المحيطة بالانسان وهي التي تُعرَف : جوهران مختلفان ، قوام الذات روح والطبيعة مادة ، وفي إدراك الروحاني للمادي صعوبات تحتاج من الفلاسفة إلى توضيح ، مادام الطرفان ـ الطرف العارف والطرف المعروف ـ على هذه الدرجة كلها من الاختلاف .

والعجيب أنه لا الأقدمون ، ولا فلاسفة العصور الوسطى ، قد تنبهوا تنبهاً كافياً لما ينطوي عليه هذا الموقف العرفاني من مشكلات نظرية ، فلم يقفوا عنده لا طويلا ولا قصيراً ، إذ افترضوا افتراض التسليم بأن الجهاز الانساني من حواس ومن عقل قادر على أن يصور لنا الأشياء والحوادث كما هي في عالمها الخارجي ، حتى ظنوا أن مافي « الأذهان » يصور مافي « الأعيان » تصويراً حرفياً ـ كما قد يقال ـ فيكون الشيء أو الحدث الذي وقع ، محاذياً لفكرتنا الذهنية عنه محاذاة تامة ، ففكرتي عن القلم الذي في يدي صورة دقيقة للقلم نفسه ، وجاءت النهضة الاوروبية بما حملته معها من مجموعة العلماء الأفذاذ ، وفي طليعتهم جاليليو ونيوتن ، وبما يساير هؤلاء العلماء من فلاسفة كبار ، مثل ديكارت وجون لوك ، وعندئذ فقط تنبه المفكرون ـ علماء وفلاسفة على السواء ـ للمشكلة الكامنة في هذه المقابلة بين الأذهان والأعيان .

الموضوعي والذاتي

ولعل جاليليو كان أول من صاح بالنذير ، إذ أشار إلى أن الصفات التي نعرف بها الأشياء ، ليست كلها في الأشياء ، بل منها ما هو في الأشياء ومنها ما خلقناه نحن بعقولنا خلقاً . وأطلق على الصنف الأول الصفات الأولية ، وعلى الصنف الثاني الصفات الثانوية ، وكان تقسيماً غاية في الأهمية والخطورة ، لأنه مهد الطريق بضربة واحدة أمام إقامة علم موضوعي لا دخل للذات الانسانية فيه ، وذلك لأنه ـ هو وكل من جاءوا بعده ـ جعل العلم مقصوراً على الصفات

الأولية التي هي في الأشياء نفسها ، وأخرج من مجال العلم الصفات الثانوية التي تنتحلها الذات من عندها انتحالاً ، فلو كان الذي بيدك برتقالة ـ مثلا ـ فشكلها الكروي وثقلها ، وعددها ، صفات في البرتقالة نفسها ، وأما لـونها الأصفر وطعمها عند مذاقها فصفات ابتكرها جهازك الإدراكي ابتكاراً ، ومن ثم فلا شأن للعلم الموضوعي به ، نعم . قد ينبعث من البرتقالة موجات « ضوئية » ذات أطوال تترجمها عينك وأعصابك ودماغك « لوناً أصفر » ، فإذا أراد العلم أن يبحث ، فبحثه ينصب على موجات الضوء ، لا على اللون الأصفر ، وهكذا قل في سائر الصفات الأولية التي هي من اختصاص العلم لموضوعيتها ، وسائر الصفات الذاتية التي تخرج من دائرة العلم لذاتيتها .

ولقي هذا التقسيم اهتماماً كبيراً من رجال العلم والفلسفة جميعـاً إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، لأنه في الحقيقة تقسيم يرسي الدعائم القوية لعلم فيزيائي يقوم بأقـل درجة ممكنـة من تدخـل الذات وخصـوصياتها بكل أنواعها ، حتى لقد ألفنا ـ إلى يومنا هذا ـ التقسيم إلى الموضوعي والذاتي ، ألفاً يتعذر معه أن تمحوه ، كما يحاول بعض فلاسفة عصرنا هذا جهـدهم كله أن يمحوه ، لأنه لم يعد تقسيماً يتفق مع معطيات العلم الفيزيائي نفسه ، في صورته الذرية الجديدة .

البدء بالأنا عند ديكارت

وكلنا يعرف وقفة ديكارت المشهورة ، التي ميز فيها بين الذات من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، فالأولى فكر خالص ، والثانية امتداد خالص ، فهو حين قال قولته التي لم يعد بين المثقفين مثقف لا يحفظها ، قولته :

« أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » أراد بها أن « الأنا » أو « الذات » قوامها فكر ، قوامها عقل ، وهي تدرك نفسها بنفسها ، ولا تحتاج في أدراكها هذا إلى برهان ، وواضح أن هذه الأنا المفكرة لا يدخلها شيء من مادة حتى ولا بدنها



جون لوك

نفسه ، لأن البدن مندرج مع بقية العالم الطبيعي ، وليس هو من دنيا الفكر الخالص . وبهذه الأنا المفكرة ، يستطيع أن يبرهن على كل موجود آخر مما يقوم على وجوده برهان عقلي ، من ذلك وجود الله ، ووجود الطبيعة . . على أن ما يهمنا نحن من هذا كله ، هو هذا التباعد بين طرفي العارف وموضوع معرفته .

وكان الفيلسوف الانجليزي جون لوك هو أول فيلسوف يجعل هذا الموقف ذا الطرفين ، موضوعه الرئيسي الذي لا يكاد يكون له موضوع سواه ، وعن طريقه هو ، شاعت التفرقة الحادة بين الصفات الأولية التي هي موضوعية في الأشياء ، والصفات الثانوية التي هي ذاتية في الانسان ، ثم كان بعد ذلك ما كان من تاريخ الفلاسفة إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فليس منهم واحد لم يتناول هذه التفرقة ـ في عملية المعرفة ـ بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ـ إلا أنهم تناولوها على وجوه مختلفة ليست هي موضع اهتمامنا في هذا المقال ، إلا واحداً ، ظهر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، وكانت له في الموضوع وقفة بلغت من العمق حداً جعله طرازاً من الفلاسفة فريداً ، وأعني به « عمانوئيل كنط » أو « كَنْت » كما يكتب أحيانا .

فلقد عاد « كنط » إلى القول بأن مافي الطبيعة يقابل مافي العقل ، ولكن على أساس جديد لم نألف مثيلاً له فيمن سبقوه جميعاً ، وذلك لأنه جعل الطبيعة التي هي موضوع العلم الطبيعي بجميع أقسامه ، من صنع العقل وصياغته ، فما يصوغه العقل في قوالبه المجبولة في فطرته (ويسمون هذه القوالب « مقولات ») يصبح عند الانسان « طبيعة » خارجية يقيم علمه على أساسها ، وأما البقية التي تبقى ، أعني ما ليس يجد سبيلاً إلى تلك القوالب العقلية ، فهو « الأشياء في ذاتها » ـ بمصطلح كنط ـ التي لا يعلم عنها الانسان شيئاً سوى أنها هناك ، فما يزال ـ حتى في هذه الحالة ـ الطرفان قائمين يواجه أحدهما الآخر : فعقل من جهة ، وطبيعة من جهة أخرى ، يحاول الأول أن يعرف الثانية بما أعد في فطرته من أجهزة الإدراك .

ويتركنا « عمانوئيل كنط » والعالم بين أيدينا شطران : أحدهما حقيقي خارجي لا نعرفه لأنه لا ينساق في أجهزتنا العقلية ، والآخر ظاهري ـ بمعنى أنه هو الظواهر التي تلقطها حواسنا بحكم استعداداتها الإدراكية ، ثم تحيلها إلى مقولات العقل ينسجها مفهومات وقضايا : فلئن كان العالم الطبيعي الذي هو مجال الفكر العلمي ، خلقاً خلقناه لأنفسنا بعقولنا ، أو قل إنه بناء أشرف على تصميمه وتشييده العقل الانساني ، فإن هذا العالم الطبيعي الذي أسلس للعقل قياده ، ليس هو كل الحق ، بل بقي من حقيقته جانب فوق متناول الانسان هذا إذا اقتصر الانسان على عقله النظري .

هيجل : الكون كله « معقول »

فيجيء هيجل ليتمم هذه العملية ـ عملية تعقيل الطبيعة ـ إلى آخر شوطها ، فهو يتفق مع سالفه « كنط » في أن مهمة الفلسفة الاولى هي أن تجعل العالم معقولا ـ أي جارياً مجرى القوانين العقلية ـ لأن ذلك يجعل العالم والذات العاقلة التي تدركه حقيقة واحدة متجانسة ، لكنه يختلف عن سالفه في رفضه أن

يفرق بين الحقيقي والظاهر ، بأن يقول ـ كما قال كنط ـ إن الأشياء في ذواتها ممتنعة عن إدراكنا ، وأننا لا ندرك بالحواس والعقل إلا ظواهرها ، يرفض هيجل هذه التثنية التي تجعل المعرفة العقلية مقتصرة على وجه من الكون دون وجه ، قائلا ان الكون كله « معقول » لا فرق فيه بين باطن وظاهر ، بل ان العالم الواقعي والفكر العقلي المنطقي إسمان على مدلول واحد ، فالواقعة هي فكرتها ، والفكرة هي واقعها ، كل ما هنالك من فرق هو أن الجانب الواقعي بمثابة التعبير الذي يفصح عن فكرته العقلية .

ونسرع الخطى حتى لا يطول بنا الطريق ، لنصل إلى فلاسفة العلوم في عصرنا هذا ، وفي مقدمتهم « وايتهد » و « رسل » ، فتراهم ـ على ضوء الفيزياء الحديثة وما تقتضيه ـ يرفضون الازدواجية التي تشق الطبيعة نصفين : نصف قائم في الواقع ، ونصف آخر ماثل في أذهاننا عن النصف الأول ، وليس النصفان متشابهين ، فكأننا إذ نزعم معرفة الطبيعة الخارجية لا نزيد على كوننا نتلقى مؤثرات منها ، لنطهوها « معرفة » في أذهاننا طهوا يجيء في نهاية الأمر وفق مزاج الطاهي ، بغض النظر عن حقيقة المؤثرات الاولى التي جاءت إلينا عن طريق حواسنا ، يرفض فلاسفة العلم المعاصرون هذه الازدواجية ، ويضعون « المعرفة » في صورة أخرى تجعل الخط موصولا بين الشيء الخارجي وبين فكرتنا الداخلية عنه ، ويسمون هذا الخط الموصول « خطاً سببياً » حيث لا يكون في هذا الخط الموصول فاصل يفصل الأصل الذي بعث مؤثراته فينا ، عن الصورة التي تكونت عنه في عقولنا ، وبذلك تنسد الفجوة الفاصلة بين الطبيعة الخارجية وبين الذات العارفة ، فافرض ـ مثلا ـ أنك تبصر ضوءاً آتياً إلى عينيك من مصباح ، فليس تحليل الموقف هنا هو أن « شيئا » قائما في الخارج هو الذي نعرفه ، وأن ذاتاً في الداخل هي التي تؤدي عملية المعرفة ، بحيث يكون هنالك فاصل بين الشيء من جهة وفكرتنا عنه من جهة أخرى ، بل ان أشعة الضوء تنبعث في موجات تعرفها الفيزياء ، حتى تصل إلى العين ، وهنا يواصل خط الأحداث سيره بغير قطيعة فاصلة بين خارج وداخل ، كل ما في الأمر أن نوع

الأحداث يتغير حين يسير خط الأحداث في طريقه من جهازنا العصبي وإلى الدماغ ، الأمر كله أحداث تعقبها أحداث ، وهذه بدورها تتلوها أحداث ، حتى تنتهي العملية التي نقول عنها إنها « معرفة » . مع ملاحظة هامة وخطيرة ، لعلها من أبرز ما يميز الفلسفة المعاصرة كلها ، وهي أنه لم يعد أمامنا « طبيعة » هناك و « عقل » هنا ، يختلفان جوهرا ، بل أصبحت الطبيعة والعقل كلاهما من جنس واحد ، هو « الأحداث » - أو قل هو الحركة التي تتبدى بها الذرات المكونة للطبيعة والعقل معاً - والقسمة بينهما هي قسمة في التخصصات العلمية وحدها ، فالفيزيائي يختص بالأحداث التي تقع في مسار الضوء بادئاً من المصباح واصلاً إلى العين ، والفسيولوجي (عالم وظائف الأعضاء) يختص بالأحداث التي تقع على طريق الأسلاك العصبية . وعالم النفس يختص بآخر الطريق ، حين يقال عن تلك المرحلة من مراحل السير ، إنها « فكرة » الانسان عن شيء رآه .

فلســفة هوســرل

لكن عصرنا في الوقت نفسه ، يشهد ضربا آخر من الفلسفة ، يقر هذا الاتصال الملتحم بين الذات العارفة والشيء الذي تعرفه ، ويرفض أن يكون بين الطرفين فاصل يضيق أو يتسع ، لكنه يتصور هذا الاتصال على صورة أخرى ، أخذ بها « هوسرل » في فلسفته التي يطلق عليها اسم « الفينومينولوجيا » أو تحليل الظواهر ، فلقد ثار هوسرل هذا وأتباعه - ولنلحظ هنا أن الوجوديين المعاصرين جميعا من أتباعه بطريق مباشر أو غير مباشر - ثار على التقليد القديم الذي كان يقتضي الفصل بين ذات الانسان العارفة والأشياء التي تعرفها ، فهو تقليد نشأ عن فهم خاطئ لطبيعة العقل ، إذ صوروه وكأنه صندوق يحتوي على صور ذهنية وأفكار ، ومن هنا أخذوا يسألون : من أين لهذا الصندوق محتواه ؟ وما العلاقة - من تشابه أو تباين - بين ذلك المحتوى وبين العالم الواقع ؟ وحقيقة الأمر عند هوسرل هي أن العقل ما هو إلا « مشير إلى

كذا . . » أو « قاصد نحو كذا . . » أو « ملتفت إلى . . » ولأضرب لك مثلا موضحا ، فأقول : « افرض أنك رأيت رجلا سائراً متجهاً إلى . . » إلى مكان لا تدريه ، فتسأله : إلى أين ؟ فهل أنت في هذه الحالة تفرق بين سير الرجل واتجاهه ؟ أم أنهما عندك شيء واحد ؟ إن سيره هو اتجاهه ، إنه إذا أجابك عن سؤالك : إلى أين ؟ بقوله : لست أدري ، ضحكت منه ، لأنه لا يعقل أن « يتجه إلى . . . » ثم لا شيء !، وهكذا « العقل » في فاعليته ، هو « اتجاه نحو . . » هو « وعي بـ . . » فاذا وجدت انساناً يدعي أنه « يفكر » لكن أفكاره لا تنتهي إلى « شيء » فاعلم أنه كان حالما أو عابثا ، ومن هنا تأتي الركيزة الاولى في فلسفة هوسرل ـ اصطلح بعض كتابنا على تسميتها بالظواهرية ، أو الظاهراتية ، ولكن أخشى استخدام أي من هاتين الكلمتين مخافة أن يختلط الأمر باتجاه فلسفي آخر ، وهو أيضاً معاصر ، واسمه الافرنجي (فينومينالزم) ، أي الرأي بأن الانسان لا يدرك من الأشياء إلا مجموعة ظاهرات تظهر للحواس ولا شيء وراء ذلك . أقول إنه من هنا تأتي الركيزة الأولى في فلسفة هوسرل ، وهي « القصدية » ويعني بها أن كل وعي هو وعي بشيء ، كل فكرة هي فكرة عن شيء ، وهكذا ، لقد أخذ هوسرل على ديكارت قولته : « أنا أفكر . . » دون أن يذكر لنا في أي شيء يفكر ، لأن الفكر بغير شيء يتعلق به ضرب من المحال .

التحليل النظري يفتت الحقيقة

ونحن إذا ربطنا الأواصر بين الوعي وما يعيه ، بطل السؤال القديم : هل أفكارنا تطابق الواقع أو لا تطابقه ، وذلك لأنني إذْ أكون على وعي بهذا القلم الذي في يديّ بصراً ولمساً ، فقد أصبحت أنا والقلم حقيقة واحدة إبان لحظة الوعي به ، فإذا سألني سائل : ما الذي يدلك على أن القلم موجود فعلا ؟ أجبته : لأني أراه وألمسه ، وفي هذا الجواب ما ينبغي أن يقطع كل شك بعد

ذلك ، فليس عالمي منفصلا عن وعيي به ، لأني طالما أعيه فأنا أعيشه . إن التحليل النظري وحده هو الذي يفتت الحقيقة ، إذ الحقيقة كما نعيها أمر آخر غير تحليلها ، فربما نظرت إلى وردة حمراء ، فيقول لي التحليل إن هذا الذي تراه وردة واحمرار أضيف إليها ، لكن الذي أراه في الحقيقة ليس حاصل جمع الوردة على لونها مع التفرقة بين المفردات التي جمعت ، بل هو وردة حمراء دفعة واحدة ، وفي لحظة وعيي بالوردة الحمراء ، لا نكون اثنين ، بل نكون كياناً واحداً .

ومن هنا تبطل التفرقة القديمة بين صفات أولية كائنة في الأشياء نفسها ، وصفات ثانوية هي من صنع عقولنا ، تلك التفرقة التي سادت القرن السابع عشر بصفة خاصة ، وكان لها أثرها البعيد في دنيا الفيزياء عندئذ ، إذْ قصر العلم نفسه على الصفات الأولية وحدها ، ولم يكن له شأن بالصفات الثانوية ، على اعتبار أنها جانب ذاتي يدل على صاحبه ولا يدل على العالم الموضوعي ، أما على يدي هوسرل فهذه التفرقة غير مفهومة ولا مقبولة ، فإدراكي للوردة الحمراء ، وامتزاجي بها في كيان واحد ساعة الوعي بها ، ليس فيه ما هو أوَّليٌّ وما هو ثانوي ، ليس فيه ما هو موضوعي وما هو ذاتي ، فهو لحظة حية لا تقبل



التحليل ، ليس في العالم الخارجي وردة تبعث موجات ضوئية ، وفي الذهن صورة لها ترجمت الموجات الضوئية إلى لون أحمر ، لا ليس الأمر هكذا ، بل إن وعيي بهذا الجزء من العالم الخارجي حقيقة متصلة ، فالأشياء حقائقها هي ظواهرها في وعينا ، وليست هي بكَوْمات من الصفات يتكوم بعضها فوق بعض في صندوق اسمه « عقل » . واختصارا فقد ضمت فلسفة تحليل الظواهر عند هوسرل ، ما كانت الفلسفة عند سواه قد بعثرته أشتاتاً بعضها خارج وبعضها داخل .

علاقة العربي بالطبيعة

هذه « عينات » موجزة مما يقوله مفكرو الغرب ، لو طرحوا على أنفسهم مشكلة المواجهة التي يواجه بها الانسان الطبيعة ، ما عناصرها ؟ وانهم ليطرحون هذه المشكلة بالفعل ، كما طرحها أسلافهم ، لكنهم ربما ازدادوا بها اليوم عناية واهتماماً ، فماذا يقول مفكر عربي لو أراد المشاركة في البحث والرأي ؟ هب جماعة من أولئك الفلاسفة جلسوا على مائدة الحوار ، وأجلسوا معها مفكرا عربيا سمع ما دار بينهم من نقاش حول علاقة الانسان بالطبيعة ، ثم طلب منه أن يدلي هو الآخر برأيه ، شريطة أن يصدر فيه عن ثقافة عربية أصيلة غير مجلوبة له من هنا أو هناك ، فماذا تراه قائلا ؟ .

أحسبه يبدأ الحديث باعتراض يتناول به الأسس والجذور ، فزملاؤه من فلاسفة الغرب ، لم يستوقف أنظارهم شيء في العلاقة بين الانسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية « المعرفة » كيف تتم للانسان حين يكتسب عن بيئته علماً ، فإذا اتسع معهم نطاق البحث ، جاءت السعة بمثابة الفروع المشتقة من ذلك الأصل والأساس الذي هو « المعرفة » كيف يرتبط بها الطرفان : الانسان العارف والطبيعة التي هي موضوع معرفته ؟ أقول إنني أظن أن صاحبنا العربي يبدأ حديثه باعتراض على أساس البحث والنظر ، لأنه ـ على ضوء ثقافته

التقليدية العريقة - يرى أن العلاقة الأساسية الأولى ، التي يواجه الانسان بها الطبيعة التي حوله ، ليست هي علاقة العارف بموضوع معرفته ، بل هي علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله ، أو قل إنها ليست علاقة العقل بالمعقول بل هي عنده أولا علاقة الارادة بالفعل المراد .

الإرادة لها الأولوية المنطقية

الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية ، أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد ، وحتى المعرفة العقلية النظرية ، إنما ينظر إليها - على ضوء الثقافة العربية - على أنها فاعلية أريدت ، فالارادة لها الأولوية المنطقية ، عنها تتفرع سائر الجوانب ، ويكفي أن نقول إن القرآن الكريم هو كتابنا الذي نهتدي به ، لنقول بالتالي إنه مصدر التشريع ، أي مصدر القوانين والأوامر والنواهي ، وهي كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد ، ولقد وردت في هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الأسماء الحسنى ، قد ينظر إليها على أنها دالات على قيم - المنظمة للسلوك ، سلوك الانسان مع أخيه الانسان ، وسلوكه مع سائر الكائنات ، وكل هذا هو بالنسبة للسالك « طبيعة » تحيط به ، ويراد له أن يتصرف ازاءها على خير الوجوه .

ولقد تبدو مجموعة القيم السلوكية هذه ، منوعة مفرقة إلى درجة ربما غابت معها الوحدة التي تضمها جميعاً في نسق واحد مرتب ، فيه الأعلى وفيه الأدنى ، بمعنى أن تكون هنالك قيمة - أي معيار أو مقياس للسلوك - أعم وأشمل من قيمة أخرى ، وبحيث تأتي هذه الأخرى بمثابة النتيجة المتفرعة عنها ، وفي هذه الحالة تكون مهمة الفيلسوف العربي - بدل أن يتناول أفكاراً عقلية ليرى كيف جاءت ، وعلى أي نحو تنساق في بناء واحد - أن يتناول قيماً ليرى كيف يتصل بعضها ببعض اتصال الأعم بالأخص ، لتكون في النهاية مرشداً عملياً

لسلوك الانسان في محيطة الاجتماعي والطبيعي على حد سواء ، وان وحدانية الله نفسها لا أظنها تفهم فهماً جيداً إلا إذا استتبعت في ذهن من يفهمها وحدانية في مجموعة القيم ، أعني تنسيقاً لها ، من شأنه أن يسدد السالك نحو الهدف ، إذ لو كانت متنافرة متناقضة فيما بينها ، لأدت بالسالك إلى تمزق وتشتت وضلال ، بل إن كلمة « الاسلام » نفسها تتضمن تسليم الانسان إرادته لإرادة الله ، أي أن يجعل ارادته في خدمة ما أراده له الله من فعل يؤديه .

الأخلاق هي محور المواجهة

فإذا كان محور المواجهة بين الانسان وما يحيط به عند مفكري الغرب هو « العلم » ، فمحور المواجهة عند المفكر العربي هو « الأخلاق » - وأنا استعمل هذه الكلمة هنا « لتعني مبادىء السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف . على أن المواقف « الاجتماعية » أولى عنده بالنظر والتقنين ، فمن أهم الإضافات التي أضافتها الثقافة العربية - صادرة في ذلك عن العقيدة الاسلامية - تنظيمها لأخلاقية الفعل ، بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير ، ولنلاحظ هنا أن أخلاقية الفعل لا تنفي أخلاقية الضمير ، بل تضاف إليها لتزيد عليها ، فبدل أن تصفو النية ثم يقف الانسان عند هذا الحد ، تطالب أخلاقية الفعل بنقل النية إلى فعل يؤدي.أخلاقية النية تجعل من الفرد الانساني فردا ممتازا في فرديته ، وأما أخلاقية الفعل فتخرج الفرد من فرديته لتجعله مواطناً صالحاً ، أي لتجعله عضواً نافعاً في جماعة . في أخلاقية الضمير ليس هنالك من حكم إلا الضمير نفسه ، إذا استراح ورضي عن صاحبه كان صاحبه سعيدا راضيا ، وحسبه جزاء أن يرضى عن نفسه لأنه أرضى ضميره ، ولا عبرة عندئذ لوقعه على الناس الآخرين ، وأما في أخلاقية الفعل فلا يكفي أن يستريح الضمير ويرضى ليكون الفرد سامياً ، بل لابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل ، ومحك الفعل عادة هو الآخرون ، هو المجتمع ، هو الانسانية ، وبغير

هذا الطرف الخارجي لا تتم للموقف أخلاقيته .

وإذا أنت أمعنت النظر قليلا في ذلك ، ألفيت نتيجة هامة تلزم عنه ، هي ضرورة الوجود الاجتماعي ليكمل الفرد ، وبذلك تكون الثقافة العربية الأصيلة قد أضافت هذا البعد الاجتماعي إلى حياة الأفراد ، لا ليكون عرضاً من أعراضها ، بل يكون ضرورة للوجود الانساني المتكامل ، ومن هنا كانت عزلة الزاهد أو المتصوف شيئاً لا ينسجم مع الروح العربية ، انسجامه في الثقافات الأخرى . ولما كان تنظيم الفعل في مجتمع يحتاج إلى « قانون » يضع له الحدود ، كان التشريع ، أو كان « الفقه » ورسم الحدود لما يجوز وما لا يجوز للانسان أن يفعله ، من أهم وأعظم نتاج الثقافة العربية . وأكرر مرة أخرى ، إن احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع ، لا ينفي احتكامه إلى ضميره ، بل يضيف إليه ، فالاكتفاء بمحكمة الضمير وحدها ، قد لا يلزم الانسان بالانغماس في حياة العمل ، إن العلاقة بين الحالتين هي كالعلاقة بين آلة ننظر إليها وهي ساكنة ، ثم نختبر صلاحيتها وهي تعمل ، فلا تتحقق الحالة الثانية إلا إذا تحققت قبلها الحالة الأولى . لكن العكس غير صحيح ، أي أنه قد يكتفي في الآلة بحالة سكونها ، فلا ندري ماذا تكون في دنيا العمل ، وهكذا قل في أخلاقية الضمير وحده ، ثم أخلاقية الفعل المبنية على موافقة الضمير .

الفعل هو حجر الزاوية

الفعل وديناميته ، لا العلم المجرد في ثباته وسكونه ، هو حجر الزاوية من البناء الانساني من وجهة النظر العربية ، وأحسب أن ذلك قد انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها ، فهي تبدأ الجملة « بالفعل » وتعقب عليه بالفاعل ، على خلاف اللغات الأوروبية التي تبدأ جملتها بالفاعل ، ثم تلحقه بالفعل ، نحن نقول « جاء » زيد أكثر مما نقول « زيد » جاء ، وهم يعكسون ،

ولما كان الفعل ينم في الأغلب عن ارادة ، ثم لما كانت الارادة توشك أن تنحصر في الانسان دون سائر الكائنات في العالم المخلوق ، كانت المواجهة التي تشغل الثقافة العربية ، ليست هي مواجهة الانسان بعقله للطبيعة بخصائصها ابتغاء الوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية ، وإنما هي مواجهة الانسان بارادته للمجتمع الانساني في فاعليته ، وأوجه نشاطه ، ابتغاء المشاركة في فعل موحد يوصل إلى أهداف ترضى عنها القيم العليا ، فقطب الرحى عند فلاسفة الغرب هو إحكام العقل ، وقطب الرحى عند المفكر العربي هو قيم السلوك ، والخير كل الخير في أن تضم هذه إلى تلك ، فإذا كان الغرب ينقصه ما يكمله ، فنقصه في القيم التي تدمج الفرد في جماعة الانسانية دمج التعاطف والتعاون ، وإذا كان العربي ينقصه ما يكمله ، فنقصه في قضايا العلوم التي هي الوسيلة للسيطرة والامساك بزمامها ، ولا عجب إن شهد التاريخ الفكري حركتين سارتا في إتجاهين متضادين ، فمن اقليمنا سارت ديانات إلى الغرب وانتشرت ، بما تحمله تلك الديانات من رسالة القيم ، ومن اقليمهم سارت إلينا علوم ، بما تحمله تلك العلوم من وسائل التصرف في ظواهر الطبيعة .

لقد تميزت ثقافة العربي ـ أبرز ما تميزت به ـ بالشعر وغيره من فنون الأدب التي تستطيع أن تدرجها مع الشعر في مقولة فنية واحدة ، وما الشعر ؟ إنه ـ في صميمه ـ تعاطف مع كائنات الدنيا ، ومعايشة لها . إن الشاعر لا يقف ـ كما يقف العالم ـ من الأشياء على مبعدة لينظر إليها في ذواتها دون أن يسقط ذاته هو عليها ، كلا ، بل الشاعر يتعمد أن يرى نفسه في ماء البحر وفي نجوم السماء وفي زرع الأرض ، وكأنما هي جميعاً أفراد معه في أسرة واحدة . فتأمل معي هذه المفارقة العجيبة : إذا نظر العلماء إلى الانسان حولوه إلى شيء ليبحثوه بحثاً علمياً موضوعياً ، وإذا نظر الشعراء إلى الأشياء حولوها إلى أناسي يتبادلون معها الحديث ! وذلكم هو نحن في نظرتنا . . . الطبيعة بغير ناس لا تكاد تشغلنا ، والناس عند المفكر الغربي يكادون يتحولون إلى طبيعة .

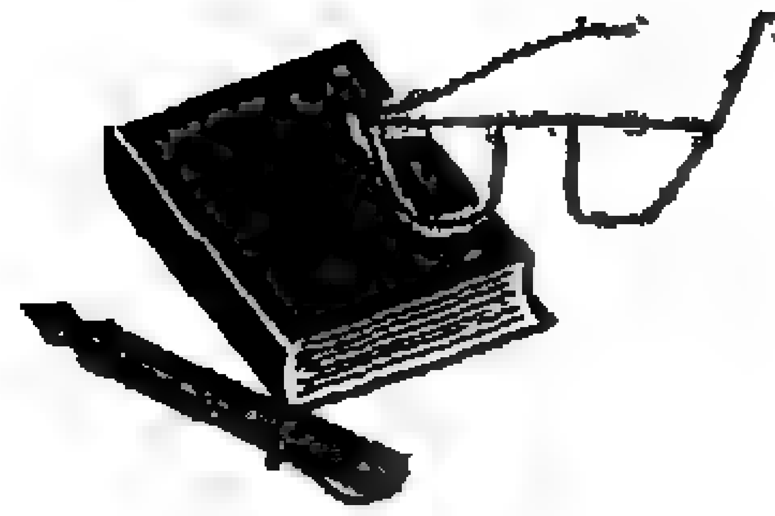
الوجودية في شعبتها المؤمنة

وأستطيع أن استثني من تيارات الفلسفة المعاصرة تياراً واحداً ، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى ، هو تيار الفلسفة الوجودية في شعبتها المؤمنة - فللوجودية شعبتان : مؤمنة وملحدة - لأنها فلسفة (بشعبتيها معاً) تركز على أن يكون الانسان فاعلاً حراً مسئولاً عن فعله ، فلا تغني نفس عن نفس في مسئولية الفعل شيئاً . وأما التيارات الأخرى جميعاً ، يقرأ عنها العربي المنقوع في ثقافة عربية أصيلة ، فيحس كأنه في جو غريب عنه ، يحس كأنه يتنفس دخاناً لا هواء طلقاً ، ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك ، فقد انتهت به ثقافته « الانجليزية » في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية العلمية ، واعتقد في صلاحيته ، هو تيار التجريبية العلمية - أو الوضعية المنطقية - وكتب في شرحه الكتب والفصول ، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها ، فإذا تحدث في الوجودية أو في فلسفة برجسون مثلا ، فهنا تُرهف الآذان لتسمع .

لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين - هو ابن تيمية - أن معرفة الله من حيث هو ماهية ، مستحيلة على الانسان ، وأنه لا سبيل أمام الانسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التي كشف عنها لانبيائه ، والتي ينحصر واجب العباد في طاعتها وما إرادة الله إلا مجال القيم التي يراد لسلوك الانسان أن يسير على مقتضاها . ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين في المجتمع ، كانت فكرة « الأمة » ذات أهمية بالغة ، والذي يجعل من مجموعة الناس أمة واحدة ، ليس هو أنهم يعيشون على رقعة جغرافية واحدة ، ولا أنهم يستدبرون تاريخاً مشتركاً ، ولا أنهم يتكلمون لغة واحدة ، بل هو - عند ابن تيمية - المشاركة في « فعل » ، وبهذه المشاركة ، يجاوز كل فرد حدود نفسه ، لينفتح على الآخرين الذين هم شركاؤه في فعل واحد . وليس بي حاجة إلى ذكر الموقف الراهن « للأمة » العربية أزاء الوجود الاسرائيلي ، تأييداً لرأي ابن تيمية ،

فالأمة العربية في هذه الحالة لا تتوافر لها صفة « الأمة » إلا وهي في حالة فعل مشترك .

لقد كدنا ننسَى أن موضوع المحاورة الذي اجتمع من أجله جماعة من مفكري العصر ، هو مشكلة بلغت حدتها في عصرنا ، وهي علاقة الانسان بالطبيعة حين يواجهها ، ما أصلها وما فصلها ؟ وكدنا ننسى كذلك أننا افترضنا وجود مفكر عربي مع تلك الجماعة ، ليشارك بالرأي من وجهة نظر عربية أصيلة ، فماذا عساه يقول على سبيل الاضافة المفيدة . فزعمنا أنه يغير من زاوية النظر ، فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم ، والمواجهة عنده مواجهة للمجتمع الانساني تنتهي بالقيم ، فيدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز ، وما الذي ينقصه ليكتملَ الانسان انساناً . □□





مَنطقٌ جَدِيدٌ لِفكرٍ جَدِيدٍ

لم يكن تحليل الأشياء إلى « ذرات » تتألف منها ، بالفكرة الجديدة التي جاء عصرنا ليستحدثها من العدم ، إذْ الفكرة قديمةٌ قدم اليونان الأولين ، فرأيناها عند ديمقريطس ، ثم رأيناها عند نفر من فلاسفة العرب ومتكلميهم ، ولبثت بعد ذلك قائمة تتردد ظهورا وخفاء ، لكن الجديد فيما استحدثه عصرنا هو بناء الذرة كيف يكون ؟ وإذا استطاع القارىء أن يتصور النقلة التي انتقلتها فكرة الذرة في عصرنا ، استطاع بذلك أن يمسك بخيط رئيسي تتعلق به أوجه كثيرة من حياتنا العلمية والفكرية ، مما ينتهي بنا إلى طابع عام يجعل من العصر الحاضر عصراً متميزاً مما عداه ، وأنه ليكفيه في هذا التصور أن يعلم أن « الذرة » الأولى بعد أن كانت ـ عند من جعلوها نهاية التحليل للوجود المادي ـ قطعة صماء لا ينفذ خلالها شيء ، لأنها ملاء كلها ليس فيها خلاء بـأي معنى من معانيـه ، وهي تستعصي على التجزئة بطبيعة الحال ، وإلا لما كانت أولية بسيطة ينتهي عندها التحليل ، أقول إن صورة الذرة ـ عند القائلين بها ـ بعد أن كانت على هذا النحو المصمت الصلب المليء ، أصبحت عند عصرنا كياناً مخلخلا ، يتشابه تكوينه مع تكوين المجموعة الشمسية ـ مثلا ـ فنُويَّة أو نويات في مركزها ، تدور حولها

العربي ـ العدد ١٧٠ ـ يناير (كانون الثاني) ١٩٧٣ م

كهارب في أفلاك ، إلى آخر تفصيلات هذه الصورة الجديدة للذرة ، مما نستطيع مراجعته مبسطاً في كثير جداً مما ينشر عن تبسيط العلم في الكتب والمجلات .

ولو كان قارئنا ممن ألموا بشيء من الدراسة الفلسفية ـ قليل أو كثير ـ لأدرك من فوره أن أهم فارق يميز هاتين الصورتين للذرة إحداهما من الأخرى ، هو أن الذرة في صورتها القديمة كانت « جوهراً » (بلغة الفلاسفة) وأما في صورتها الجديدة فهي « تاريخ » ! وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكرٍ قديم وفكرٍ جديد . لكن مهلاً ، فمن حق القارىء علينا شيء من الأناة ، حتى يستوثق أولا مما نعنيه ـ في الفلسفة ـ بكلتا هاتين الفكرتين : « الجوهر » و « التاريخ » .

الجوهر عند الفلاسفة

أما فكرة « الجوهر » فلست أطمع في شرح مفصّل للكثير من وجهات النظر التي اتخذها الفلاسفة حيالها ، ولا عجب ، فقد كانت هذه الفكرة من أهم ما شغل الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها ، وحسبي أن أقول عن « الجوهر » هنا أنه هو ـ من أي كائن ـ ما يستحيل إزالته ، لأنه بزواله يزول الكائن ، أي أنه مهما تغير الكائن حجماً وشكلاً ولوناً ، ففيه عنصر ذو دوام ، هو الذي يعطي الكائن هويته منذ لحظة وجوده وإلى لحظة فنائه ، بل إنه بالنسبة لبعض الكائنات ـ كالانسان ـ قد لا يكون « لجوهره » فناء حتى بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته ، خذ فرداً من الناس تعرفه ، وانظر ، تجده متغيراً أبداً لا يستقر على حالة واحدة لحظتين ، فقد كان رضيعاً ثم أخذ يتغير نامياً ، حتى بلغ ما بلغ ، لكنه مع هذا التغير الذي لم يجمد دقيقة واحدة ، كانت له « هوية » واحدة ، عرف بها وما يزال معروفاً ، فعلى أي أساس دامت له هذه الهوية الواحدة برغم ما تعرض له من تحول مستمر ؟ لقد كان ذلك على أساس ما نزعمه لأنفسنا في تكوينه وهو أن مجموعة الظواهر المتغيرة فيه ليست هي حقيقته

كلها ، وإنما حقيقته هي « جوهره » وهو الذي تطرأ عليه التغيرات ، حتى لقد قيل إنه بغير افتراض ذلك الجوهر ، لما أمكن أن يكون للتغير نفسه معنى ، إذ ما الذي يتغير ؟ ما الذي يستوعب الخبرات على مر الزمن ؟ إنه ذلك الجوهر المفروض ، يدوم ما دام الشيء ، وليطرأ عليه بعد ذلك من التحولات ما يجيء ويذهب ، ما يظهر ويختفي ، لكنه يبقى شيئاً « واحداً » بفضل جوهره ذاك .

على أن الأمر في هذا لم يقتصر على أفراد الناس ، بل يمتد حتى يصبح هو الطريقة التي لا طريقة للناس سواها في تصورهم للأشياء كائنة ما كانت ، فهذه كرة يلعب بها على مرآى مني الآن طفل صغير ، تجري بدفعته ، وتنط ، وتنضغط وتنبسط بضغطات من أصابعه ، فهل كانت هذه « الظواهر » البادية هي كل حقيقة الكرة ؟ كلا ، لأنها لما اختفت تحت قطع الأثاث ، ظل الطفل يبحث عنها ، فحتى هذا الطفل قد أوحت إليه فطرته أن وراء ظواهر الكرة المتغيرة ، « كرة » يبحث عنها إذا لم تعدلها ظواهر بادية . ومعنى ذلك أن لها « دواما » في افتراضنا ، ما دامت « الظواهر » متغيرة لا تدوم ، إذن لابد أن يكون الدوام خاصا بحقيقة خافية ، هي « الجوهر » الذي جعل لكرة الطفل « هوية » متصلة يميزها بها من سواها ، بل إنه بغير افتراض هذا الجانب الثابت الدائم ، لما استطعنا أن نتحدث عن شيء . ألا ترانا نقول ـ مثلا ـ إن الكرة مستديرة ، والكرة بيضاء والكرة متدحرجة أو ساكنة ، الخ ؟ فانظر الى مجموعة الجمل التي يقولها المتكلم عن « الكرة » تجدها عنده « موضوعا » يراكم عليه ما يراه لها من صفات ، ومن ثم كان التركيب اللغوي نفسه لعباراتنا التي نقولها عن الأشياء ، شاهدا على أننا « نفرض » قيام « موضوع » معين ، تتبدل عليه الصفات وهو ذو ثبات .

ثم قارن هذه النظرة في تفسير فهمنا للأشياء بنظرة أخرى لا ترى من أي كائن إلا أحداثه التي تظهر ، دون أن تضطر إلى افتراض حامل خفي يحمل تلك الأحداث الظاهرة ، فهي نظرة لو سألت صاحبها : ما حقيقة هذا الفرد المعين من أفراد الناس ، أو هذه الكرة التي يلعب بها طفلنا هناك لأجابك : حقيقة كل

منها سلسلة « الأحداث » التي وقعت ، فاكتب لي تاريخا مفصلا لتلك الأحداث تكن لنا حقيقة الانسان المعين أو الكرة المعينة أو ما شئت من كائنات ! لكنك لن تطمئن لجوابه هذا ، وستعاود سؤاله : إذا كان هذا الانسان المعين لا يزيد على كونه خطاً من أحداث تتابعت ، فما الذي يجعل له « هوية » واحدة مستمرة منذ نشأته حتى هذه اللحظة ؟ هنا يجيبك بأن « الهوية » الواحدة للكائن الواحد ، ليست مرهونة بقيام عنصر مستقل ، بل هي مرهونة بمجموعة « العلاقات » الرابطة لتلك الأحداث ، فحتى لو وقع ما كاد يستحيل أن يقع ، وهو أن يتشابه فردان في الأحداث التي تكوّن تاريخهما ، فلن تكون الروابط بين تلك الأحداث واحدة في الحالتين ، ومن ثم ينتج لنا « نمطان » أو تركيبتان مختلفتان ، هما ما نميز بهما بين الفردين .

كيان الشيء في تسلسل أحداثه

خلاصة القول : وجد الفلاسفة قبل عصرنا (فيما عدا استثناءات قليلة) أنه لا مندوحة لنا من « افتراض » جوهر ثابت لكل شيء ، وكان ذلك منهم على أساس أنه بغير افتراض هذا الجانب الثابت لما أمكننا أن نفهم معنى للتغير ، ولما استطعنا أن نسند إلى الأشياء صفات معينة ، وأما فلاسفة عصرنا فمعظمهم على اتفاق بأن كيان الشيء ـ أي شيء ـ ليس في جوهر له مزعوم ، وإنما هو في تسلسل الأحداث التي تصنع تاريخه ، مضافاً اليها الطريقة الفريدة المتميزة التي ربطت بها تلك الأحداث ، ولنلاحظ هنا أن افتراض « جوهر » للشيء ، يتضمن أن ذلك الجوهر لا يتأثر بمر الزمن ، فالروح ـ مثلا ـ هي الروح سواء مرت عليها ساعة واحدة أو ألف ألف عام ، والمربع هو المربع بالتعريف الواحد الذي يحدد فكرته بغض النظر عن زمن يطول بالكون ملايين السنين ، وأما أن تجعل حقيقة الشيء مساوية للأحداث التي صنعت تاريخه ، فمعناه أن الزمن عنصر أساسي لأن الأحداث إنما تحدث على فترة من الزمن ، لا يكون الشيء المعين في أولها هو

هو نفسه في آخرها ، وهاتان الوقفتان تتعكسان ـ كما قدمنا ـ في تصور الانسان للذرات الأولية ما وصفها ؟ فمع تصور الدوام والثبات كانت الذرة جسيما صلدا أصم لا ينقسم ولا يتفتت ولا خلاء فيه ، ومع تصورنا لحقائق الأشياء على أنها تواريخ يمتد كل تاريخ منها ما امتدت سلسلة الأحداث التي تكون هذا الشيء أو ذاك ، تكون الذرة ـ كما نعرفها الآن ـ كهارب دوارة في أفلاكها حول نواة ، ويفصل الكهارب بعضها عن بعض وعن النواة خلاء ، فما تنفك الذرة في حركة ، يؤخذ منها بالاشعاع أو يضاف إليها .

ولكي نزيد المقارنة بين النظرتين وضوحاً ، نسوق لك الأمثلة ، فقد كان الظن أن كل اسم من الأسماء الواردة في لغة الناس ، إنما يدل ـ إذا دلَّ ـ على مسمى معين ثابت بحكم التعريف القائم على طبيعة ذلك المسمى ، أي القائم على « جوهره » ، فإذا قلنا « انسان » كانت الاشارة هنا إلى « حيوان ناطق » ، أعني إلى كائن حي عاقل ، لأن طبيعة الانسان أو جوهره هو أنه حياة عاقلة ، لكن أنظر معي إلى أسماء كهذه : « تجارة » « مدينة » « مسرحية » « موسيقا » ولنسأل أنفسنا : ماذا تسمِّي هذه الأسماء ؟ هل هناك على أرض الواقع كيان معلوم القسمات محدود المعالم هو الذي أطلقنا عليه اسم « تجارة » ؟ إن نظرة واحدة فاحصة تكفيك لتعلم أن ما هنالك هو مجموعة « علاقات » بين أفراد من الناس بعضهم مع بعض . فالذي أسميناه « تجارة » ليس « شيئاً » ولكنه نمط من تفاعلات ، لذلك قل في « المدينة » ولتكن هي مدينة القاهرة مثلا ، إن ما جعلها كذلك هو مجموعة سكانها الذين يعيشون فيها ، وهذه المجموعة تزيد وتنقص وتموت وتولد وتنشط وتتاجر ، إنها كخلية النحل ، يكون لها « شكل » عام ، لكن المحتوى هو في حركة دائبة لا تستقر لحظة ، وكذلك قل في « المسرحية » وفي « الموسيقا » ـ كلها أنساق من « علاقات » وأنماط من حركة ، وأطُر من بناء ، إنك لا تنتظر لترى موضوع المسرحية المعينة ، ومضمونها الفعلي لتقول إنها مسرحية ، بل يكفيك أن تعلم أنها قد صُبَّتْ في الإطار المعلوم الذي هو شكل المسرحية كما نعرفه أو كما نريده ، ولقد يخيل إليك بعد هذه الأمثلة أن

الكائنات صنفان : صنف له طبيعة « الأشياء » الثوابت ذات « الجوهر » المعلوم ، وصنف آخر له طبيعة الهيكل البنائي ، تحدده « العلاقات » الرابطة لأجزائه ، لكن الجديد في وجهة النظر المعاصرة هو أن كل حقيقة في دنيا الواقع أو في عالم الفكر إنما تحددها طريقة بنائها ، كما هي الحال بالنسبة إلى « الذرة » في التصور الحديث .

البنية الواحدة تحدد النوع

هاك مزيداً من أمثلة تبين أبعاد هذه الفكرة الخصبة الجديدة لتتمثلها في مختلف أبعادها ، لأنها من الفكر المعاصر بمثابة الركيزة التي يعتمد عليها البناء ، . إذا سئلت : ما الذي يجعل ملايين البشر نوعاً واحداً ؟ كان الجواب فيما مضى هو أنهم جميعاً يتميزون بما يسمى عقلا ، وأما الجواب الأصح فهو أنهم جميعاً ذوو « بنية » واحدة ، أو هم ذوو « تشريح » واحد ، أي أن الطريقة التي تتصل بها الأعضاء بعضها ببعض ليكتمل بها بناء عضوي معين طريقة واحدة فيهم جميعا ، كذلك قل في كل نوع حيواني على حدة ، وكذلك قل في عالم الحيوان كله مأخوذاً معاً من حيث هو جنس واحد ، فالحيوان حيوان لطريقة تركيبه وأدائه لوظائفه ، وهكذا الأمر في أنواع النبات وفي النبات جملة ، ما الذي يجعلنا نجمع الهملايا والألب والأنديز في اسم واحد هو « جبل »، ان ذلك ليس مرجعه نوع الصخور ، بل مرجعه « البنية » التي على هيكلها العام قام الجبل . . . تماماً كما أصبحنا نحدد ذرة الهيدروجين أو ذرة الكربون بطريقة بنائها النوعي ، ونحدد « الذرة » إجمالاً ـ بغض النظر عن اختلاف أنواعها ـ بطريقة بنائها .

إن القطعة الموسيقية الواحدة قد تتعدد ظروف عزفها ، بل قد تتفاوت إجادة العزف في كل مرة ، لكننا نظل نقول عنها إنها قطعة موسيقية بعينها في جميع الحالات ، لأن البنية الصوتية واحدة ، ثم انظر ! إن هنالك هذه القطعة الموسيقية كما تقع في مسمعك ، وهنالك أيضاً هذه القطعة الموسيقية نفسها

مرقومة على « النوتة » ، وهي نفسها كذلك مسجلة على شريط أو على أحد أقراص الحاكي ، صور مختلفة ، لكننا برغم ذلك نخلع عليها كلها هوية واحدة ، لما بينها من تشابه في طريقة البناء .

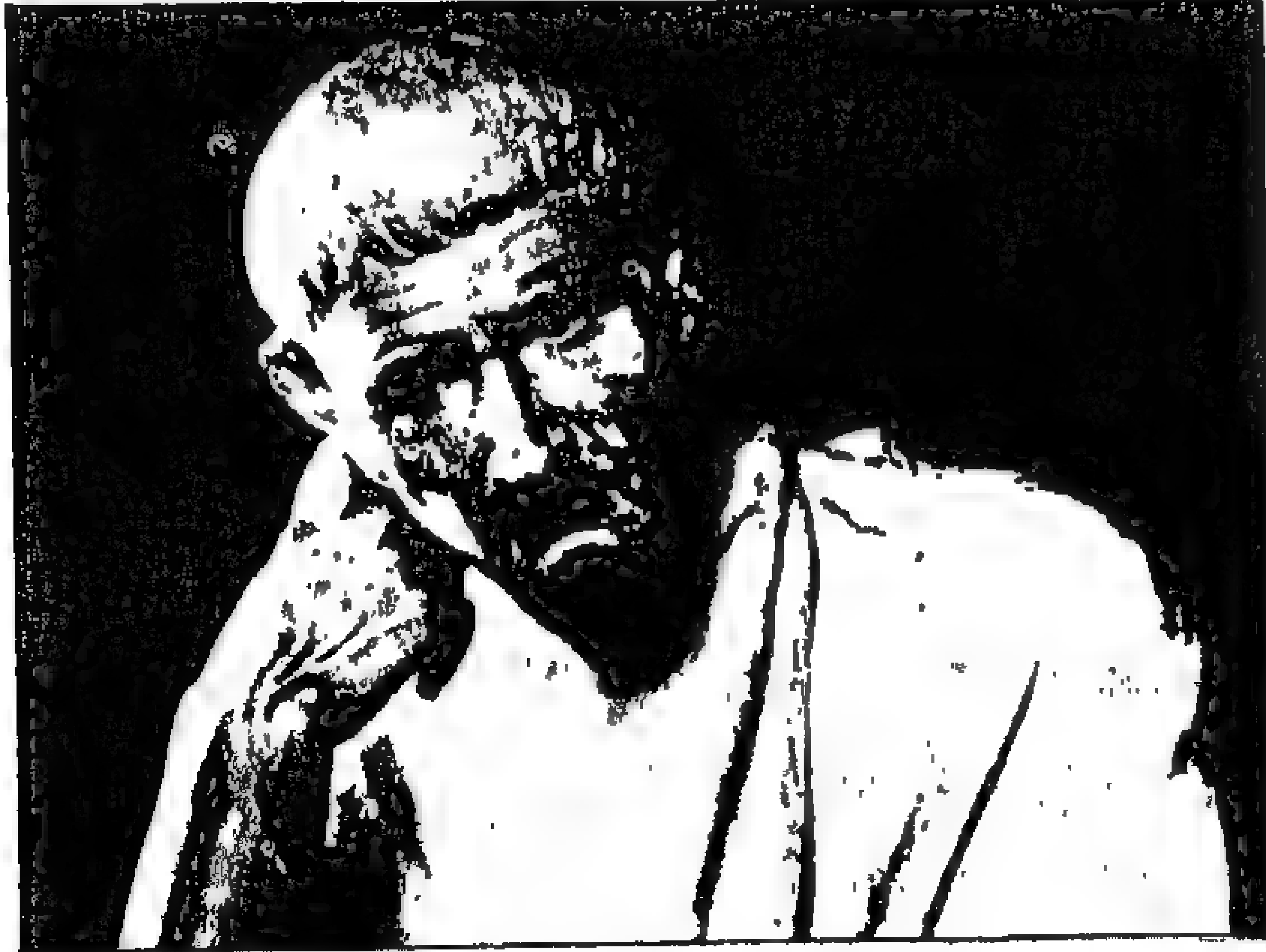
وقل الشيء نفسه في مسرحية تمثّل على المسرح كمسرحية هاملت ، ثم تكون هي نفسها مكتوبة في كتاب ، ويشاهدها آلاف المشاهدين ، وتتعدد مرات تمثيلها بمجموعات مختلفة من الممثلين ، وقد يلقطها شريط سينمائي لتعاد على الشاشة صوراً متحركة ، فما الذي يجعلك على درجة تقرب من اليقين بأن الهوية واحدة برغم هذا التعدد والتنوع في الظهور ؟ إنها البنية الواحدة .

المنهج العلمي وواحدية البنية

ان الاعتماد على واحدية البنية في الحكم بواحدية الهوية هو في صميم المنهج العلمي نفسه ، فالعلماء يجرون التجارب في المعامل حتى إذا ما اتفقت تجربتان أو أكثر على نتيجة واحدة ، كنا على اطمئنان معقول في قبولها ، فما معنى « اتفاق » التجارب ، أو « اتفاق » الشهادات عند مختلف المشاهدين ؟ ان كل تجربة وحدة قائمة بذاتها ، وكذلك كل مشاهدة يقوم بها مشاهد ، لكن الذي يجمعها معاً هو التشابه في البنية ، فكأنما عديد التجارب المتشابهة قد اندمج بفضل هذه البنية الواحدة فأصبح تجربة واحدة ، أو مشاهدة واحدة ، إنهم ليقولون إن الموضوعية هي من أهم شروط النظرة العلمية ، وما الموضوعية ؟ هي أن ننظر إلى الأمر الواحد من زوايا مختلفة (أو بأعين عدة مشاهدين) فنجد أن البنية المرئية واحدة برغم اختلاف الزوايا التي ننظر منها .

إننا نقول عن خريطة جغرافية إنها صحيحة ، إذا راجعناها على الواقع الذي تصوره فوجدنا الطرفين على بنية واحدة ، أعني أن كل جانب من جوانب الواقع له ما يقابله على الخريطة ، وتقول إن هذا الظل هو لتلك الشجرة إذا رأيت اتفاقا بينهما في البنية ، برغم ما قد يكون بينهما بعد ذلك من اختلاف في

الأبعاد المكانية وفي مادة المضمون الفعلي ، وما أكثر ما تهتدي الشرطة إلى مجرم معين ارتكب عدة جرائم ، بالأسلوب الذي يرونه مشتركا بينها ، فالجرائم قد اختلفت وتعددت ، لكن يوحد بينها أنها قامت كلها على بناء واحد . يقف المذيع أمام المذياع ويرسل موجات صوتية ، تتحول إلى موجات كهرومغناطيسية ، ثم تعود في الطرف الآخر إلى موجات صوتية كما كانت ، والذي يجعلها ـ على الرغم من هذه التحولات على الطريق ـ تثبت على صورة واحدة نسمعها في الطرف الآخر وكأننا نسمعها عند نطقها في الطرف الأول ، هو أن البنية تظل واحدة من أول الطريق إلى آخره ، بل لماذا لا نضرب المثل بأنفسنا إذا سمعنا محدثاً يتحدث إلينا مباشرة ؟ ، انه يبعث موجات صوتية تنقل على الهواء إلى الأذن ، ثم تتحول في عصب السمع إلى حركة من نوع آخر ، وتصل إلى المخ على أسلاك الجهاز العصبي ، لكنها مع تحولاتها هذه تحتفظ ببنية واحدة هي التي تضمن أن يكون الصوت المسموع مطابقاً للصوت المنطوق في الصورة وإن اختلفا في المادة ، وهكذا وهكذا ، أمثلة لا حصر لها من ادراكنا للأشياء من حولنا ومن إدراكنا للأفكار العلمية وغير العلمية على السواء ، كلها تؤكد أن اعتمادنا في معرفة



أرسطو

دنيانا لم يعد يتوقف على إدراكنا « لجواهر » الأشياء ، بل لطرائق بنائها وأدائها لوظائفها وفق ذلك البناء .

إلى هنا وقد أشرنا إلى لمحة من الوقفة العصرية في أحد جوانبها ، وخلاصتها أن المعول في معرفتنا لحقائق الأشياء والمواقف ، لم يعد يتوقف على إدراكنا « لجوهر » غيبي قائم فيها ، بل المعول في ذلك إنما هو على إدراكنا لشكل بنائها ، وبالتالي فهو على إدراكنا « للعلاقات » المحددة لصورتها ، وبقي أن نبين كيف أن هذا الفكر الجديد قد اقتضى منطقاً جديداً .

المنطق عند دارس الفلسفة

لابد لي بادىء ذي بدء أن أنبه القارىء إلى مجمل المعنى الذي يقصد إليه دارس الفلسفة بما يسمى « منطقاً » ، لأن هذه اللفظة كثيرا ما تستخدم في حياتنا الفكرية الجارية بمعان أخرى ، ليست هي المعاني التي اصطلح عليها الدارسون ، فباختصار شديد نقول إن المنطق هو استخراج للصور الشكلية التي نظن أن تفكيرنا العلمي يسير على نهجها ، ولما كان هذا الفكر العلمي نفسه يتوقف إلى حد كبير على ما « نعتقد » أنه الواقع ، كان المنطق كذلك ـ في صورته التي يتابع بها سير الفكر العلمي ـ متوقفاً أيضاً على ما « نعتقد » أنه حقيقة الواقع ، كل ما هنالك من فرق بين « العلوم » المختلفة في موضوعات بحثها ، وبين « منطقها » هو أن للعلوم مادة معينة ، كالضوء أو الصوت أو النبات أو الحيوان ، وأما المنطق فهو يطرح من حسابه تلك المادة المعينة ليتابع « شكل » التفكير وكيف تتتابع خطواته ، نتائج من مقدمات ، لكن العلوم ومنطقها معاً يرتبطان بأوثق الروابط مع ما « يعتقد » الانسان ـ في العصر المعين ـ أنه طبيعة الوجود .

وكان أرسطو ـ كما نعلم ـ هو واضع « المنطق » كما عرفه عصره والعصور

التالية لعصره حتى عهد قريب ، فكيف كانت « العقيدة » عندئـذ فيا يختص بطبيعة الوجود ؟ كانت « الطبيعة » عندهم طبيعتين : إحداهما هي هذه الأشياء التي تظهر من حولنا وتختفي ، هي هؤلاء الأناسي ، وأفراد الحيوان والطير ، هي هذه الشجرات والصخـرات والأنهار والبحار ، هي هـذه الشمس وهذا القمر وتلك الكواكب والنجـوم . . تلك هي إحدى الـطبيعتين ، ولما كانت كائناتها ـ كما ترى ـ متغيرة متحولة ، فهي طبيعة لا تصلح أساساً لعلم ثابت مكين ، إذ العلم الثابت لابد أن يكون علماً بما هو ثابت كذلك .

وهنا يأتي تصـورهم لطبيعـة أخرى ، قـوامها « الأفكـار » لا مفردات الأشياء ، والأفكار إنما تتعلق « بالأنواع » لا بالأفراد الجزئيـة ، ففكرتنـا عن « المربع » ليست مرهونة بمربع يرسمه تلميذ على ورق لأن الرسم ـ مهما دقَّ ـ فلن يبلغ حد الكمال في استقامة الخطوط واكتمال الزوايا ، وإنما ترتهن فكرتنا عن المربع بتعريف عقلي له ، نحدد به جوهره ، وهكذا قـل في كل شيء ، فكرتنا عن « الانسان » لا ينبغي أن ترتكز على ما نشاهده في فلان أو فلان ، لأن هؤلاء الأناسي قد يتفاوتون كمالا ، لكن ليس فيهم واحد نستطيع أن نقطع بأنه هو فكرة الانسان في غاية كمالها ، وإذن ففكرتنا عن الانسان قائمة على تعريف عقلي له ، نحدد به جوهر حقيقته ، وهلم جرا .

الجوهر أساس المنطق الأرسطي

وعلى هذا الأساس ـ أساس « الجوهر » ـ أقام أرسطو « منطقه » ، لأنه هو نفسه الأساس الذي أقام عليه العلم عندئذ بناءه ، وتستطيع أن تدرك الفرق بين ما هو « فرد » متغير وبين ما هو « جوهر » للنوع ، بـأن تقارن الأسـماء التي نطلقها على الأفراد بالأسماء التي نطلقها على الأنواع ، قارن بين قولي « معاوية » وقـولي « انسان » ، الأول اسم لفـرد ولذلـك لم يكن يمثـل عنـدهم « فكـرة

علمية » ، وأما الثاني فاسم لنوع ، ولذلك فهو يتضمن فكرة علمية لأنه يتضمن تعريفا محددا لنوع بأسره .

من نقطة الابتداء هذه انطلق أرسطو يبين لنا كيف تتحد في أذهاننا تصوراتنا الذهنية عن الأنواع ، ثم كيف تتدرج الأنواع في سلم هرمي تحت أجناس أعم منها ، وهذه تحت أجناس أعم وهكذا ، فإذا نحن أحكمنا هذا البناء الهرمي الذي يشمل جميع « الأنواع » وأجناسها ، كنا بمثابة من أحاط بعلم الطبيعة كما هي قائمة في عالم الثبات العقلي ، لا كما هي منظورة في جزئيات العالم الحسي ، ومن تصوراتنا الذهنية عن الأنواع نستطيع أن نبني أحكامنا على حقائق الوجود ، بأن نربط بين تصورين منها ربطا يثبت أحدهما للآخر أو ينفيه عنه ، وكلما انتهينا إلى حكم صادق من تلك الأحكام ، كان لنا أن نستدل منه أحكاماً أخرى ، وهكذا دواليك .

الذي أكسب المنطق الأرسطي قوته الجارفة التي مكنته من البقاء أكثر من عشرين قرناً ، هو أنه يساير إدراكنا الفطري للأشياء ، فنحن بالفطرة أميل إلى الاعتقاد بأن ما تقع عليه أبصارنا ، أو أية حاسة أخرى من حواسنا ، كالكرسي والقلم والفنجان والنافذة والسمكة والطائر والسحابة والشجرة ، إنما هو ذو كينونة مستقلة قائمة بذاتها ، وما علينا بعدئذ إلا أن ننتقل من الكرسي الفرد إلى الكرسي بالمعنى العام ، ومن القلم الفرد إلى القلم بالمعنى العام وهكذا ، فتكون لدينا « التصورات » التي نبني عليها علمنا بالوجود ، وحتى إذا وجد الانسان بين يديه ألفاظاً تسمى كائنات مجردة ، كالحرية والجمال والفضيلة وغير ذلك ، فلن يرى في الأمر بعد ذلك عسراً حين يجريها في الطريق الاستدلالي الذي رسمه المنطق الأرسطي ، لأنه لن يطالب « بتحليل » هذه المعاني بحيث يردها إلى عناصرها الأولية ، فما عليه ـ مثلا ـ سوى أن يقول : إن كل ما في الكون قد جاء على نظام جميل ، وهذا الواقع الفلاني هو جزء من الكون ، وإذن فلابد أن يكون على نظام جميل ، فإذا لم تكن عيني ترى فيه النظام الجميل فلأنها عين عشواء ، أما

أن يحلل المتكلم معاني « الكون » و « النظام » و « الجمال » فليس ثمة ما يحتم عليه ذلك في منطق الفكر القديم .

المنطق الجديد

فماذا ـ إذن ـ عن المنطق الجديد ، أرجو ألا يكون القارىء قد نسي الجانب الذي ركزنا عليه القول في الفكر الجديد ، وهو أننا نلتمس حقائق الأشياء في طرائق بنائها ، لا في « جوهر » أنواعها ، أعني أننا نلتمس تلك الحقائق في « العلاقات » الرابطة بين الأطراف ، أكثر مما نلتمسه في الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، وذلك نفسه هو شأن « الرياضة » ، فأنت حين تقول ان : « ٢ + ٣ = ٥ » تقولها ولا تدري ما هي « الأشياء » التي سترتبط بهذه العلاقة الرياضية ؟ هل هي برتقالتان وثلاث برتقالات ؟ أو هي كتابان وثلاثة كتب ؟ ولم يبعد برتراند رسل عن الصواب قيد شعرة حين قال بطريقته الخاصة في التعبير : إن الرياضي هو الرجل الذي لا يعرف عمَّ يتحدث . وكذلك الشأن في المنطق الجديد : هو منطق « للعلاقات » لا لحقائق الأشياء المتعلقة بها ، وإذا أحكمت بناءه ، كان لك أن تملأ إطار تلك العلاقات بأي شيء أردت .

إنها لم تكن مصادفة عمياء في تاريخ الفكر المعاصر ، أن ظهرت فكرة الوحدات الذرية في أكثر من ميدان ، وعلى فترة قصيرة ، ففي وقت واحد تقريباً ظهرت النظرية الذرية في الفيزياء كما ظهر كذلك تحليل الكائنات العضوية إلى « خلايا » ، كأنما الخلايا في البيولوجيا هي المقابلة للذرات في الفيزياء ، ثم ظهرت بعد ذلك بقليل نظرية برتراند رسل في « الذرية المنطقية » وهي ما نعني به بصفة خاصة في هذا الحديث .

فلقد كان معظم الخطأ في التفكير ، ينشأ عن خلط الانسان بين ما هو « فرد » وما هو « مجموعة » ، حتى كاد ألا يفرق بين قولنا « هذه الشجرة »

و « الشجر » أو بين قولنا « عباس العقاد » و « انسان » ، لذلك كان إذا ما صادف جملة تتحدث عن مجموعات (والأكثرية العظمى مما يقوله الناس أو يكتبونه هو عن مجموعات لا عن مفردات) ظن أنها تتحدث حديثاً مباشراً عن الأشياء الواقعة مع أن هذه الأشياء الواقعة لا تكون إلا مفردات ، فإذا جاء كلام المتكلم عن مجموعات ، كان معنى ذلك أن كلامه هذا يحتاج إلى خطوة وسطى تردُّه أولا إلى صورة لفظية تشير إلى مفردات ، قبل أن يتوافر لنا إمكان التقابل بين البناء اللفظي وبناء الواقع الخارجي ، فافرض ـ مثلا ـ أني قلت لك جملة كهذه : « العرب روحانيون » وأردت أن تفهم عن القول فهماً علمياً دقيقاً ، فأول ما تصنعه هو أن تحلل هذه الجملة التي يدور فيها الخبر حول « مجموعة » هم « العرب » ، أي أن تحللها إلى قائمة من جمل يكون موضوع الحديث في كل منها شخصاً عربياً واحداً يقع لك في مشاهداتك ، وبعد أن تحلل المقصود من لفظة (روحاني) وتردها إلى عناصرها ، يكون بين يديك عبارات عن أشخاص بأعينهم يتصفون بصفات معينة ، فيكون التقابل بين العبارة والحالة الواقعة تقابلا مباشرا ، وبتعبير مختصر : لابد أن تحلل الكلام المجمل إلى « ذراته » لتتمكن من مراجعة كل ذرة فكرية على الواقعة المفردة التي جاءت تلك الذرة الفكرية لتصفها ، أما أن تترك الكلام على إجماله ، ثم يخيل إليك أنك قادر على الحكم بصوابه أو بيطلانه ، فذلك هو المنزلق الذي يؤدي إلى الضلال ، وأهم ما نلفت إليه النظر هنا هو هذا المعيار : إذا وجدت أن الكلام المجمل العام يستعصي على الرد إلى ذرات فردية في دنيا اللفظ وفي دنيا الواقع الذي يقابل اللفظ ، فاعلم أن أرجح الرأي عندئذ هو أنك بازاء كلام بغير معنى .

المنطق الرياضي

لعلك قد سمعت بما يسمى في عصرنا « بالمنطق الرياضي » (أو المنطق الرمزي) ، بل لعلك قد سمعت كذلك بالاتجاه الجديد الذي بدأه رجال التعليم

في أقطار كثيرة من أرجاء الأرض (وبينها بعض الأقطار العربية) وهو أن يتخذ تدريس الرياضة صورة جديدة تختلف اختلافاً واضحاً عن الصورة التي ألفناها في المدارس ، وهو اتجاه جاء نتيجة مباشرة للمنطق الجديد الذي نتج بدوره عن اللفتة الفكرية الجديدة في عصرنا الراهن .

وخلاصة هذا الاتجاه ، هي أننا قد كشفنا آخر الأمر عن حقيقة هامة ، وهي أن تفكير الانسان في حياته العادية وعن الأشياء المألوفة ، إنما يجري - في أساسه - على أسلوب الرياضة في جريانها ، لقد لبث الانسان قروناً ، يظن أن الفكر في مجال الرياضة له طريقته ورموزه التي نعرفها جميعاً ، وأما في الحياة المألوفة الجارية فقد تقول - مثلا - « البرتقال أصفر » فيكون قولك من نوع آخر لا يمت إلى الرياضة ورموزها بسبب ، ومن ثم جاء المنطق الأرسطي القديم ليواجه حالات الفكر التي من هذا القبيل ، بعبارة أخرى ، كان الظن أن الرياضة إنما تهتم بدنيا « الكم » وأما « المنطق » فيهتم بدنيا « الكيف » .

فلما وقف نفر من أعلام الرياضة وأعلام المنطق خلال القرن الأخير ، وقفتهم التي أرادوا بها أن يزدادوا تحليلا وفهماً للعلاقة بين الرياضة والمنطق ، وقعوا على هذا الكشف العلمي الخطير ، وهو : أولا - إن أسس الرياضة (كفكرة العدد) يمكن تحليلها بأسرها إلى مفهومات من النوع الذي يتناوله المنطق بالدراسة ، وثانيا - إن المنطق بدوره يمكن أن يقام له بناء جديد يقوم على الأسلوب الرياضي ، بمعنى أن يُقَنَّن جهاز من الرموز تدار في إطاره عمليات الاستدلال ، تماماً كما تفعل الرياضة ، حتى لا يتعثر الفكر بما تشتمل عليه ألفاظ اللغة العادية من مشحونات غامضة ، وبهذا نكون قد ضممنا عالمي التفكير : التفكير فيما هو « كم » والتفكير فيما هو « كيف » في جهاز رمزي واحد ، وهذا هو ما يحاوله أصحاب الفكرة الجديدة في تدريس الرياضة على أسس المنطق الرمزي .

وماذا عن الفكر العربي . . ؟

أنكون قد شطحنا بالقارىء إلى سماء التجريد أكثر مما ينبغي ؟ قد نكون ، لكننا لن نأمل في إصلاح فكري إلا إذا تناولنا علة الفساد من جذورها ، فالفكر العربي ما يزال إلى يومنا غارقاً في ضروب من الفكر عتيقة ذهب زمانها ، ولم يعد لها أثر عند قادة الحضارة العلمية الراهنة ، وذلك من وجهين على الأقل : أحدهما ـ أنه ما يزال يضمر في تفكيره عن الكائنات أنها ثوابت في طبائعها ، كأنما لكل كائن « جوهره » الذي لا يتغير مع الزمن ، مع أن عصرنا ـ كما أسلفنا ـ قد استبدل بهذه الفكرة فكرة أخرى ، وهي أن الكائن المعين أو الموقف المعين إنما هو « نمط من علاقات » ، أي أن وجه الثبات هو في صورة البناء ، لا في المضمون الذي يملأ تلك الصورة ، إذ قد يتغير هذا المضمون مع ثبات الصورة ، فيبقى للشيء ثباته ودوامه ، وثانيهما ـ أنه (أعني الفكر العربي) لا يكاد يعبأ عند قبوله الأفكار التي تعرض عليه ، بأن ينظر ليرى إن كان في دنيا الواقع « مفردات » تؤيدها ، ليكون على استعداد لرفض أية فكرة لا يجد لها وسيلة للتطبيق .

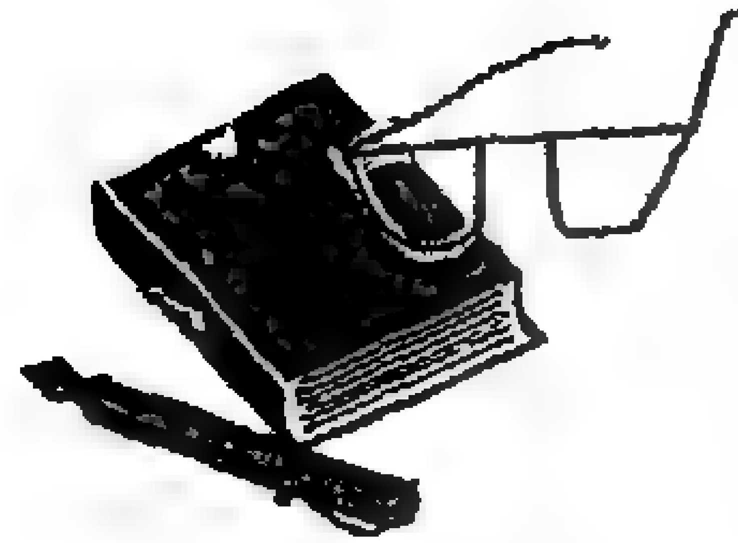
أما عن الوجه الأول فانظر في حياتنا الاجتماعية كيف كان لوقفتنا المخطئة أبلغ الأثر ، ويكفي أن نسوق مثلا واحدا : النظم الاجتماعية بما في ذلك النظم السياسية ، فانظر إلى بلد أُشْرِبَ أهلُه باللفتة الفكرية الجديدة ، تجدهم هناك على عقيدة راسخة بأن الجانب الثابت من النظم الاجتماعية والسياسية هو بنية الإطار ، وأما الأفراد أنفسهم فيجيئون ويذهبون ؛ فليست العبرة بأشخاص الرجال في ذواتها ، بل هي في الدور الذي يؤدونه في المجموعة المنغومة التي هم أعضاؤها ، ولذلك فقد يجيء حاكم ويذهب حاكم ، لكن إطار الحكم نفسه باق وثابت ، إن الديمقراطية أو الدكتاتورية ـ أو أي نظام سياسي شئت إنما هي

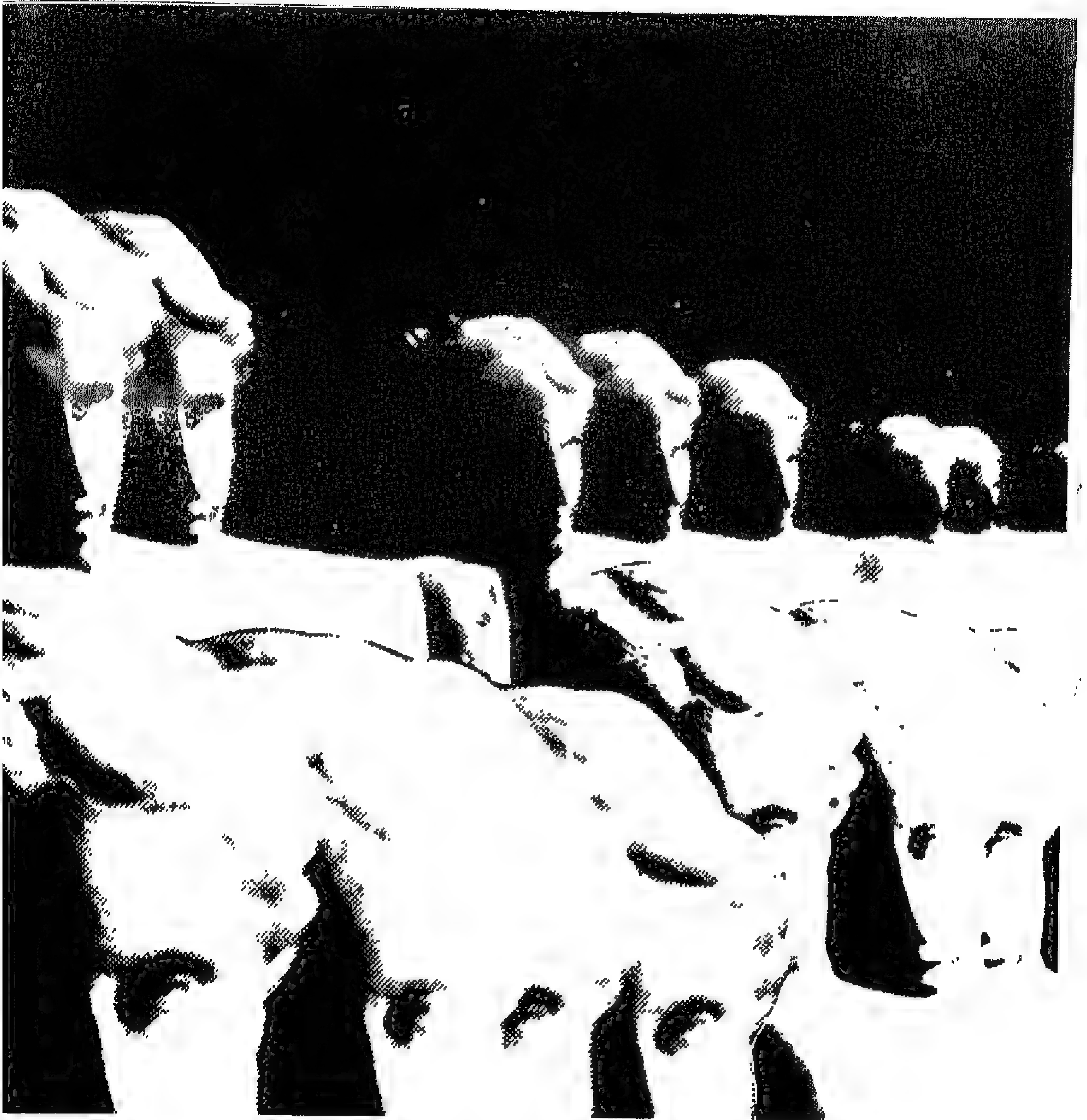
« تركيبة » معينة ، إذا بقيت على طريقة بنائها بقيت صورة الحكم كما هي مهما تبدل عليها أشخاص الحاكمين ، قل مثل ذلك في مؤسسات التجارة والصناعة ، وغيرها من منظمات المجتمع المتطور ، تجدها هناك قادرة على البقاء عشرات من السنين متوالية ، بسبب أن أصحابها يحافظون على « كيانها » الذي بنيت على أساسه ، برغم تبدل الأشخاص الذين يتولون أمورها ، الأمر في كل هذا كالأمر في فريق الكرة ـ مثلا ـ حيث يكون الجانب الهام فيه هو الدور الذي يؤديه الفرد الواحد في موضعه من التكوين الجماعي ، وليس هو أنه فلان بن فلان من الأسرة الكريمة الفلانية ، ان المجتمع الحديث هو مجتمع من نظم قبل أن يكون مجتمعا من أفراد ، وليس في ذلك حيف على الفرد ، ما دمنا نفهم الفرد على أنه عضو في جماعة . قارن كل هذا بما هو شائع في حياتنا ، تجد الوزن كله ـ أو معظمه ـ في شخصية الفرد من حيث هو فرد ، لا يربط علائقه بالنظام الذي هو عامل فيه بقدر ما يربطها بالأسرة التي جاء منها ، المهم عندنا هو « مَنْ هذا الرجل ؟ » لا « أين موقع هذا الرجل من البناء الاجتماعي وماذا يؤديه ؟ » ولا غرابة أن نجد النظام ـ كائناً ما كان ، سياسياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو غير ذلك ـ ليس له الأهمية الأولى بحيث يدخله الأفراد ليخدموه ثم يذهبوا عنه وهو أكثر رسوخاً ، بل إننا لنجد عندنا أن أيسر الأمور علينا هو أن يتحطم النظام القائم على يدي كل قادم جديد ، ليقيم هذا القادم الجديد نظامه الخاص ، إمعاناً منه في توكيد شخصه هو على حساب أي بناء اجتماعي أو سياسي قائم .

أما عن الوجه الثاني الذي هو مراجعة القول على وقائع العالم ، فحدِّث في أمره وليس عليك من حرج ، لأنك مهما أسرفت فلا مبالغة فيما أسرفت به ، فإننا أمام الأقوال لفي غيبوبة المنتشي بخمر ، فننسى أن القول إنما يقوله صاحبه ـ في ميادين الجد ـ ليعني به شيئاً من مفردات الواقع ، ننسى ذلك إلى الحد الذي قد يميل بالرأي العام بين المثقفين ـ ودع عنك جمهور الناس ـ إلى إزدراء من يطالبهم بأن يكون معنى الكلام في دنيا التطبيق والعمل . وإن الحديث في هذه الآفة

ليطول ، فإذا كان قادة الحضارة في عصرنا مشغولين « بالتقنية » ، فنحن مشغولون ـ كما قلت مرة في إحدى المناسبات العامة ـ « بالكلامولوجيا » .

ألا إن في عصرنا لفكراً جديداً ، ولهذا الفكر الجديد منطق جديد ، فإما قبلناهما في شجاعة من أراد لنفسه مسايرة زمانه ، أو رضينا بالتخلف الفكري في غير شكاة ولا ضجر . □□





تشابه الناس آفة عصرنا

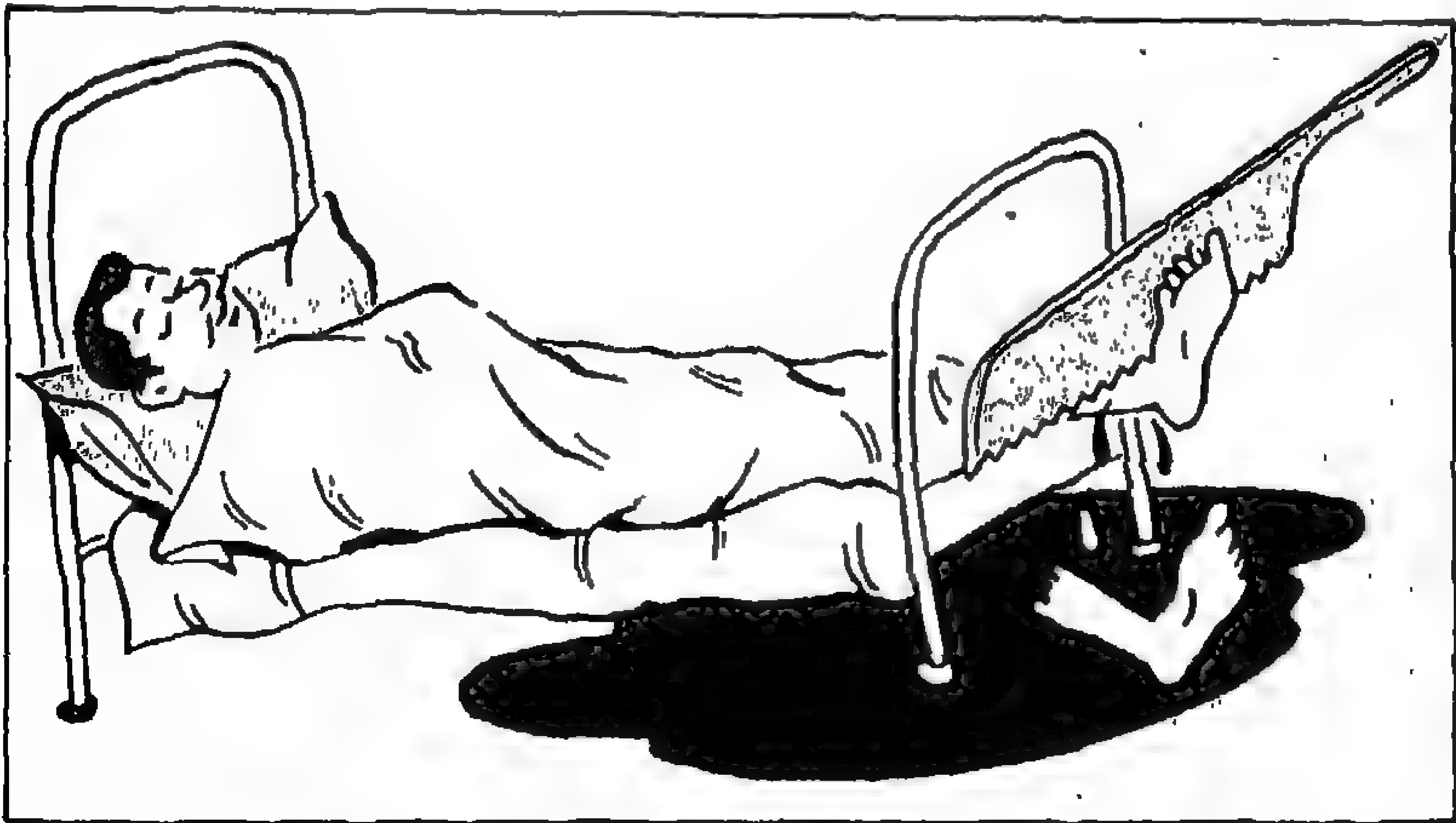
لهم الله أولئكم الأقدمون الذين طاروا على جناح الخيال بأساطيرهم ، فاذا هم يشرفون من عَلٍّ على حقائق الحياة الخالدة ، ثم يصورون تلك الحقائق في اساطيرهم تصويرا لا تبلى له مع مر الأيام جدة ، ولا تذهب عنه نضارة ، فكلما تغير وجه الدهر ـ عصراً بعد عصر ، وحضارة في إثر حضارة ـ التمس الكاتبون في اساطير الأقدمين تأويلا جديدا ، يجعلها وكأنما خلقت خلقا لتصوير هذا الوجه الجديد ، فانظر كم تاويلا ظفرت به أسطورة « أوديب » من أدباء عصرنا ، وكم ظفرت به أسطورة « بجماليون » ، وهأنذا اوجز للقارىء أسطورة قديمة تصور لي وله آفة من آفات عصرنا ، هى إصرار حضارة العصر على ان يتشابه الناس . ذلك أنهم زعموا عن رجل يدعى « بروقرسطس » أنه كان صاحب فندق في طريق المسافرين ، فكان كلما نزل بنزله النازلون ، أصر على أن يقد قاماتهم على قد أسِرَّته ، فان كان النازل أطول من سريره جذَّ ساقيه جذاً حتى يتعادل الطولان ، وإن كان أقصر مطه مطا حتى تطول قامته ما طال السرير ، فكان بهذا العناء من قبله ، وبتلك

العربي ـ العدد ٣٦ ـ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٦١م .

الآلام يعانيها زبائنه ، يحقق مثله الأعلى ، وهو أن يخرج الناس من عنده ذوو قامات متساوية ، إذ لم يطق أن يرى بينهم التفاوت الذى يطاول به بعضهم بعضا !

عصر الانسان الوسط

وحضارة عصرنا هى « بروقرسطس » يُنْشَر من جديد ، ليجذّ الطوال ويمط القصار ، حتى تتعادل الرؤوس ، وكأنما صبت الاجسام من قالب واحد ! ولقد يُنعتُ عصرنا بنعوت كثيرة فهو آنا عصر الذرة ، وآنا عصر الفضاء ، لكنه كذلك ينعت بعصر الانسان الوسط . ولا عجب فهو عصر العلم التطبيقى بغير شك ، فربما شهد العالم ابان تاريخه الطويل علما كثيرا ، لكنه لم يشهد تطبيقا لهذا العلم يتسلل به إلى كل زكن من كل بيت في المدائن والقرى ، كالتطبيق الذى يشهده عصرنا هذا ، ومع تطبيق العلم يجىء الانتاج الكبير ، ومع الانتاج الكبير يجىء تشابه الناس في طرائق العيش تشابها أوشكنا



به على يوم ينصهر فيه العالم كله ثم ينسبك على صورة واحدة ، وما ظنك بعالَم يسافر فيه الناس بسرعة الصوت ويتفاهمون فيه بسرعة الضوء ؟

كانت الشعوب الى ما قبل عصر التطبيق العلمى الحديث ـ اذا تشابهت في علومها ـ فهى تتباين بفنونها ، فللهند عمارة وللصين عمارة أخرى ، ولاوروبا عمارة ثالثة ، ولأمريكا عمارة رابعة ، وهلم جرا ، حتى لنتوقع إذا ما سافرت هنا أو هناك أن يصادفك أول مايصادفك طراز معمارى يميز المكان مما عداه ، وربما كان هذا التباين راجعا الى ظروف التربة أو المناخ أو طبائع الناس أو ما لست أدري ، أما اليوم فطراز الناطحات يسري ، ولعله يعم بعد حين . أفتستطيع اليوم إذا ما وقع منك البصر على صورة بناء من ذوات الطوابق التى تعد بالعشرات ، ومن اللواتى بنيت على طراز الخطوط المستقيمة التى لا تنعرج هنا في شرفة ولا تنثنى هناك بزخرف ، بل يقمن مكعبات هندسية ثقبت ثقوبا منظومة في صفوف ، هى النوافذ ، كانها ابراج الحمام ، أفتستطيع اذا ما وقع منك البصر على صورة بناء كهذا أن تقول : في أي بلد هو ؟ إنه قد يكون في القاهرة أو روما أو نيودلهي ، لانه بناء وليد التطبيق العلمى وليس وليد الفن ، والناس يختلفون فنا ويتشابهون علما .

تشابه الحياة والثقافة

لكنك ربما أمعنت النظر في الصورة لعلك واجد فيها ما يميز بلدها ، من أزياء الناس إذا كانت بها صور لناس ، فهنا أيضا كان الناس يتباينون ، فلمحة واحدة إلى انسان واحد وماذا يرتدى ، تكفيك أن تقول عنه من أين جاء ، وإلى اى شعب ينتمى ، فقد كانت اذواق الناس تتبدى في ازيائهم ، ولكن باي سرعة تتجاوب الدنيا اليوم ليعلم قاصيها من دانيها في لحظة سريعة ماذا يكون بدع العام الجديد ؟ إننا لنلاحظ في المحافل الدولية التى كثيرا ما تنعقد هذه الايام ، نلاحظ زعماء الدول الناشئة مستمسكين بأزيائهم

الوطنية ، فنلمح من هذا على الفور دعوة سياسية لأقوامهم آكثر مما نلاحظ رغبة حقيقية في تلك الأزياء ، لأن الزي القومى في عصرنا ـ عصر التشابه ـ يلفت الأنظار كما تلفتها لافتات الاعلان .

واهبط في رحلتك ما شئت من مدينة في الشرق أو في الغرب ، تجد فنادق على طراز واحد ، تقدم طعاما من طراز واحد ، وشرابا واحدا هنا وهناك،فقد ذهب زمان كانت فيه لكل بلد مميزاته من منزل ومن طعام ومن شراب ، وحسبك أن تجد اعلانات الكوكا كولا ولفائف التبغ تسد عليك الطريق أينما وليت وجهك في السفر ، ووسائل النقل في بلد هى وسائله في بلد آخر ، فها هنا وها هنا سيارات خاصة وسيارات عامة ، وها هنا وها هنا دور للسينما تعرض الافلام نفسها في وقت واحد ، ودور لسهرات اللهو تتبادل فرق الرقص والغناء ، حتى لتاخذك الحيرة اذا ما كثر بك الانتقال : أين يا ترى رايت هذه الراقصة واين سمعت هذا المغنى ؟ فهل رايت ما رأيت وسمعت ما سمعت في سان فرانسيسكو أو في طوكيو ؟

على ان هذا التشابه كله ليس هو الذي أردت الحديث فيه ، لأنه في الحق لايعنينى إلا قليلا ، وإنما الذى يعنينى هو هذه الموجة الجارفة التى تريد بنا تشابها في الثقافة ، لا فرق فينا بين صفوة وسواد ، وهى موجة جاءت هى الأخرى نتيجة مباشرة للتطبيقات العلمية التى وجدت سبيلها الى خيام الصحراء واكواخ الريف ، كما وجدتها ـ على حد سواء ـ إلى دور المدن وقصورها ، اذا كانت قد بقيت فيها قصور . ففيما مضى كانت الصفوة تخاطب الصفوة ، وكانما لم يكن للجماهير وجود ، فالفنان الكبير ينتج فنه ليسمع الحكم من الناقد الكبير ، تماما كما ينتج العالم نظرية علمية فلا يهمه سوى أن يجد القبول عند زميله العالم ، وبالطبع ما زالت هذه هى حال العلم لأنها يستحيل ألا تكون كذلك ، وأما في ميدان الفن والأدب فالأمر قد تبدل حالا بعد حال .

فالفن ـ أساسا ـ قد نشا في وقت الفراغ ، ليلهو به المستمتع في وقت

فراغه ايضا ، فما كان للانسان أن يفتن إلا بعد أن يسد حاجاته الرئيسية ، وللفن بعد ذلك ما يفيض من طاقة النشاط ،فترقص الساقان بعد ان تستنفد الحاجة الى السير ، وينظم الكلام شعرا بعد أن يفرغ الشاعر من قضاء اعماله في سوق البيع والشراء نثرا ، وهكذا ، ولئن كان نتاج الفن وليد الفراغ فاستهلاكه هو وليد الفراغ كذلك . . لكن أجهزة الفراغ قد باتت متشابهة في كل ارض وسماء : الاذاعة الصوتية والاذاعة المصورة والسينما والصحف والطبعات الرخيصة من الكتب ، وليست العبرة كل العبرة بالجهاز نفسه وتشابهه هنا وهناك ، ولكن العبرة كلها هى في المادة التي ينقلها الجهاز لكى تجد القبول عند من يقتنيه ، وها هنا بيت القصيد ومربط الفرس .

الجمهور والثقافة

تحولت الثقافة المنقولة على هذه الأجهزة سلعة تباع وتشترى كأى سلعة اخرى ، .فالادارة المشرفة على كل جهاز منها تريد لنفسها الكسب ولا تريد الخسارة ، وتريد ان تجد القبول والرضى ولا تريد أن تقابل بالرفض والنفور ، اذن فلا مناص من ان تكون السلعة المعروضة مما يرضى زبائنها ، وان هذا الرضى لتظهر آثاره فور تسلم البضاعة المرسلة ، لا ، لم يعد صاحب الفن أو صاحب النغم أو صاحب الكلمة الأدبية مضطرا الى انتظار الاجيال القادمة لتحكم على عمله ،. وكم من فنان وأديب قد طواهُ الأجل قبل أن يسمع القول الفصل في فنه وأدبه ، بل إنه في عصرنا لينتج اليوم ليحكم عليه « الجمهور » غدا ، فإما موت له أو حياة ، فياليت شعرى هل كان تولستوى يتوقع لنظريته في النقد الأدبى والفنى أن يتسع مجالها الى كل هذا المدى ، عندما قال إن «الجمهور» وحده هو الناقد الحق ، فما يقبله من الأدب او الفن هو وحده الادب والفن ؟ ان منتج الأدب والفن في عصرنا اذ يطلب اليهٔ أن يقدم طعاما لهذه الأجهزة فإنما يكون مفهوما أن يجيء انتاجه مما يرضى عنه جمهور

السامعين أو المشاهدين ، والجمهور واحد ، واذن فالانتاج متشابه مهما تعدد منتجوه .

وانه لمما يلفت النظر أن القوّامين على هذه الأجهزة قد وجدوا أن هنالك قسطا مشتركا بين أذواق الشعوب المختلفة جميعا ، فلم يترددوا في مخاطبة هذا القسط المشترك ، لتتسع معهم سوق البيع ، فهم ما ينفكون يغربلون ويغربلون ، ليبعدوا في كل غربلة ما ليس يجد الاستجابة عند اكبر عدد ممكن من المستهلكين ، وحاصل هذا كله هو أن يتحدد القسط المشترك تحديدا واضحا ، فتعد له المادة الصالحة مقدما ، كما تعد الثياب الجاهزة للابسيها .

زيادة عدد المتعلمين

وقد حدث تغيران كبيران في عصرنا ، التقيا معا في تعميق هذا الاتجاه العام نحو توحيد الصورة الثقافية وتثبيتها على «الاوساط» ، أما احدهما فهو زيادة عدد المتعلمين زيادة سريعة ، وأما الآخر فهو أن ظفر بالحرية عدد كبير من شعوب كانت سليبة الحرية زمنا طويلا ، فكان لهؤلاء وأولئك اثر ملحوظ في ان يكون لهم نصيب من الاستهلاك الثقافى ، فكان بالتالى محتوما على أصحاب المعايير ان يراعوا ذلك كله عند تشكيلهم للانتاج الثقافي ، بل إن مراعاة هذه الاذواق الجديدة التى دخلت في الميدان لتحدث اثرها بغير توجيه مدبر ، وانظر الى مدارس الفن الحديث كلها ، ومدى تأثرها بالفن الافريقى والفن الآسيوى - في الموسيقا ، وفى الرقص ، وفى التصوير - كأنما استجاب الفن من تلقاء نفسه الى الموقف الجديد ، فمال نحو فن تزول فيه الميزات الخاصة ، وتعم فيه القواعد الأساسية بغض النظر عن اختلاف الاقطار وتفاوت المستويات الثقافية .

وان هذا الاتجاه نحو التوحيد الثقافى ليعد فرعا بين فروع أخرى لاتجاهات نحو التوحيد أيضا في ميادين اخرى ، ففى الميدان الاقتصادي اتجاه

قوى نحو تقريب المسافة بين الدخول الدنيا والدخول القصوى ، حتى في البلاد الرأسمالية نفسها ، ولم يعد أحد من ساسة العالم أجمعين يغمض عينيه عن الفارق بين المحظوظ والمحروم ، لياخذ كل من طيبات الحياة بنصيب ، وفي الميدان السياسي اتجاه قوى نحو توحيد المصالح ، فمن أجل هذا التوحيد نشأت جمعية الأمم المتحدة ، وانعقدت مئات المؤتمرات الدولية في كل شان من شئون الحياة ، لتقريب وجهات النظر تقريبا ينتهى الى اتفاق أو ما يشبه الاتفاق في مسائل التعليم والصحة والعمل وغيرها ، وفي الميدان الاجتماعى اتجاه قوى نحو ايجاد التوازن بين الهيئات الداخلة في مجتمع واحد ، فنقابات المهن والحرف تسعى للتوفيق بين المصالح ، ومسافة الخلف تضيق بين الرجل والمرأة ، وبين المدن والريف ، وبين العامل بيده والعامل برأسه ، والمثل الاعلى عند هؤلاء وأولئك جميعا هو ان تقرب المعايير كلها من نقطة الوسط التى يلتقى عندها بنو الانسان .

التصارع المذهبى

ويستحيل على كاتب أن يستعرض هذه الاتجاهات كلها نحو توحيد المصالح في نقطة الوسط من مصالح الناس ، إلا ويأخذه العجب من ان يساير هذه الاتجاهات نفسها صراع عنيف بين المعسكرات السياسية قد يكون من اعنف ما شهد العالم من ضروب الصراع ، نعم . إن مسرح التاريخ لم يخل ابدا من شقاق يشق الناس شطرين كبيرين : اليونان والفرس ، روما وقرطاجنة ، المسيحية والاسلام ، الشرق والغرب ، الى آخر هذه الحركات الكبرى التى امتلات باخبارها صحائف التاريخ ، فاذا شهدنا اليوم صراعا بين الراسمالية والشيوعية فلا يكون موضع العجب أن يصطرع الناس على مذهب ، وقد اصطرعوا على طول الزمن ، إنما الذى نعجب له أن يظل هذا التمزق قائما في مجال المذاهب السياسية في زمن اخذ فيه كل شيء آخر ينحو نحو اتفاق

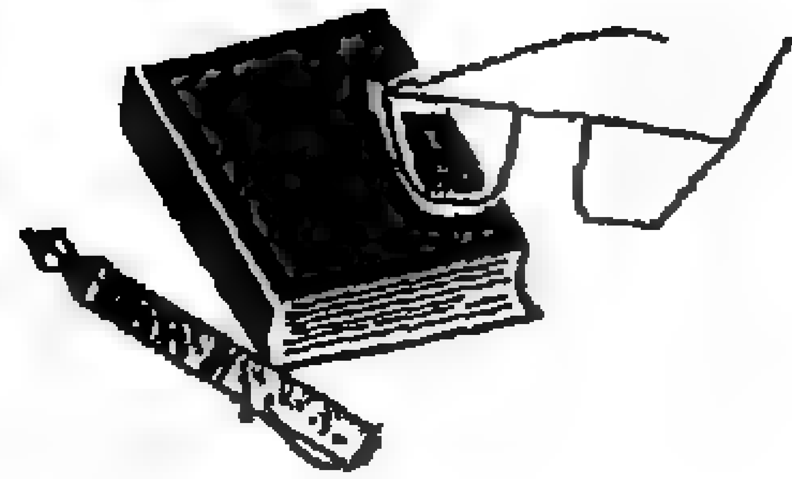
وجهات النظر ، وانا لنستوحى التاريخ فيما عسى أن يتمخض عنه هذا الصراع المذهبى فلا يوحى برأي ، لأن التاريخ قد شهد الرأيين معا : فإما أن ينتهى الصراع بخضوع أحد الطرفين للآخر كما حدث في الصراع بين روما وقرطاجنة ، أو أن ينتهى بتجمد الطرفين معا لانتقال الانتباه الى بؤرة اخرى ، كما حدث في الخلافات العنيفة التى نشبت بين العقائد .

تيار التوحيد وآفاته

وأعود الى الموضوع الرئيسي الذي من أجله كتب هذا المقال ، فأقول إن تيار التوحيد جارف ، يزيل الحواجز بين الأفراد وبين الطبقات وبين الأمم ، فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة ، وكل هذا خير إلا اذا أطاح بالرؤوس العالية في ميدان الثقافة ، فعندئذ هو في رأينا آفة تصيب عصرنا والعصور التالية ، لأن كل هذه الاتجاهات العصرية هى نفسها من انتاج صفوة فكرية ممتازة ، فاذا محونا الصفوة فمن ذا يشق الطريق وينير السراج ؟ إذا قضينا على برومثيوس فمن ذا يهبط من السماء وفي يده قبس البرق ليهتدى على ضوئه الناس ؟ لقد ألف الناس أن يستمدوا الهداية من أعلى : من السماء ومن الشوامخ ، وإنا لنلحظ اليوم تحولا هو الذى نشفق من نتائجه ، وذلك أن القدر قد أخذ يعلو من اسفل ولا يهبط من أعلى ، فقد أوشك الناس أن يستغنوا عن توجيه الدعاء إلى السماء بالعناية بالذرات والغدد والناسلات ، أوشك الناس أن يستغنواعمن يوجههم الى مايكونهم وقد يكون كل ذلك خيرا إلا في ميدان العلم والفن ، فهو ميدان اذا سويت أرضه ليتساوى السهل والجبل ، ويستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ،لم يعد بين الناس مهتد وهاد ، وضل السائرون سواء السبيل .

ونعود الى « بروقرسطس » صاحب الأسرَّة ذات الطول المفروض ، فنقول إنه لا عيب في أن يجذَّ الطوال ويمط القصار ليتساوى الناس في شئون

معاشهم ، لكن العيب هو ان يمتد الجذ والمط الى عالم الفكر ، فيوضع اطار لأصحاب الفكر ، ويقال لهم : في هذا الاطار فكروا ، بل ينبغى أن يترك هؤلاء فيتمددوا على الأسِرَّة ما شاءت لهم اطوالهم ، فهنا يجيء الرجل أولا وسريره ثانيا ، وبهذا تتفاوت الأطوال حتى يبلغ بعضها مسالك النجم في اطباق السماء ، وإن بقيت الكثرة فوق الارض زاحفة على بطونها ابتغاء طعام وشراب . □□





الفصل الثاني

فلاسفة معاصرون



الفرد نورث هويتهد

هوَيتهِد

في كتاب صغير عنوانه « مقالات في العلم والفلسفة » جُمعتْ فصول كان « الفرد نورث هويتهد » قد كتبها في موضوعات مختلفة ، أولها فصل يقص فيه الفيلسوف قصة حياته موجزة ، فيقول ما خلاصته أنه ولد في الخامس عشر من فبراير عام ١٨٦١ ، في مدينة « رامزجيت » من مقاطعة كِنْت في انجلترا ، من أسرة اشتغل معظم أفرادها بأعمال تتصل بالتربية والكنيسة وبالادارة المحلية ، فكان جده ناظرا لمدرسة خاصة في رامزجيت ، ثم جاء أبوه فخلف جده في منصبه ذاك ، غير ان أباه قد تحول فيما بعد الى المناصب الكنسية ، ولم يكن أبوه هذا عميق الثقافة بقدر ما كان قوي الشخصية ، فكان صديقا لكبير الأساقفة عندئذ ، صداقة جعلت كبير الأساقفة يقضي شطَرْا من أشهر الصيف في المنطقة الكَنَسية التي كان يشرف عليها هويتهد الوالد ، ليسمُر الرجلان ساعات من كل مساء سمرا يصور - كما يقول فيلسوفنا - « القرن الثامن عشر في أنصع جوانبه ، وقد أخذت ثقافة ذلك القرن عندئذ تختفي رويدا رويدا لتحل محلها ثقافة القرن

التالي ، القرن التاسع عشر ، وكان هذا السمر في بعض الأمسيات يدور على مسمع مني » . فهكذا كان الغلام يستمع الى أحاديث صورت له تاريخ بلده نابضا حيا في أشخاص جده وأبيه واصدقائهما ، وكان يشهد تاريخ بلده حيا في هؤلاء الرجال بوعيه الباطن لا بعقله الظاهر ، حتى لقد وجد نفسه في ايام نضجه يفهم ثقافة أمته فهما عميقا .

تربية كلاسيكية

وجاءت تربية هويتهد كلاسيكية الطابع ، على غرار ما كان سائدا في القرن التاسع عشر ، فدرس الأدبين اليوناني واللاتيني دراسة تركت فيه أثرها الى آخر حياته الفكرية . على أن بوادر نبوغه في العلوم الرياضية كانت قد بدت قوية منذ البداية ، فأعفته المدرسة من بعض الدراسات القديمة لينفق في الرياضة وقتا أطول ، حتى انتهى به الأمر الى أن تكون الرياضة هي موضوع تخصصه الدراسي وهو في الجامعة .

دخل هُوَيتهد جامعة كمبردج عام ١٨٨٠ ، وانه ليعترف بما هو مدين به لهذه الجامعة في تكوينه الثقافي اعترافا يقول فيه : أنه لا سبيل إلى الاسراف في وصف ذلك الديْن الذي لم يرجع فقط لما تلقاه في قاعات الدرس ، بل جاوز تلك القاعات الى ما كان هناك من تدريب اجتماعي وعقلي معا ، ذلك أن المحاضرات في مادة التخصص (وهي الرياضة عند هويتهد) لم تكن في جامعة كمبردج إلا جانبا واحدا من تربية الطالب ، فكان هناك مصدر آخر بالغ الخصوبة بعيد الأثر في تكوين أبناء الجامعة : ألا هو حلقات النقاش التي لم تنقطع بين الطلاب والأساتذة بعد العشاء الى ساعة متأخرة من الليل .

فرغ هويتهد من دراسته الجامعية عام ١٨٨٥ فعين في نفس الجامعة مدرسا ، حتى كان عام ١٩١٠ فاستقال من منصبه ذاك لينتقل الى لندن .

مؤلفاته

وكان أول مؤلفاته العلمية كتابه « رسالة في الجبر العام » فاختير بسبب هذا الكتاب عضوا في الجمعية الملكية سنة ١٩٠٣ ، وقد حدث في هذه السنة نفسها أن نشر برترند رسل Bertrand Russell كتابه « أصول الرياضة » على أن يكون الجزء الأول يتلوه جزء ثان ، كما كان كتاب هويتهد في الجبر جزءاً أول ؛ يتلوه جزء ثان . فوجد الفيلسوفان ـ هويتهد ورسل ـ أن الجزء الثاني المعتزم صدوره عند كل منهما يتناول موضوعات هي هي بعينها ، فاتفقا على أداء عمل مشترك ، استغرق منهما ثماني سنوات ، ثم أخرجا كتابهما (أسس الرياضة) الذي يعد بحق مَعْلَما من أبرز معالم الفلسفة المعاصرة على الاطلاق .

لبث هويتهد في جامعة لندن أربع سنوات (١٩١٠ ـ ١٩١٤) ، ثم عيِّنَ أستاذا بالكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا بلندن ، فعميدا لكلية العلوم بالجامعة ، وقد أصدر من مؤلفاته ابَّان مُقامه في لندن (١٩١٠ ـ ١٩٢٤) كتاب « مدخل الى الرياضة » (١٩١٠) و « بحث في أصول المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) و « فكرتنا عن الطبيعة » (١٩٢٠) .

وفي عام ١٩٢٤ ـ وكان عمره ثلاثة وستين عاما ـ تلقى دعوة من جامعة هارفرد بالولايات المتحدة الأمريكية ، ليكون أستاذا للفلسفة بها ، وهناك أخرج أهم كتبه الفلسفية جميعا ، فأخرج « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٥) و « أهداف التربية » (١٩٢٨) ـ وهو مترجم الى العربية ـ و « التطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) و « مغامرات أفكار » (١٩٣٢) ـ وهو مترجم الى العربية ـ وغيرها .

ومات هويتهد في الثلاثين من ديسمبر سنة ١٩٤٧ ، بالغا من عمره سبعة وثمانين عاما ، وإن أردت وصفا لهذا العقل النافذ كيف كان يفكر في مناقشاته العابرة مع أصدقائه في داره ، فاقرأ « محاولات الفرد نورث هويتهد » الذي أصدره أحد حوارييه ، وهو لوسيان برَيْس ـ والكتاب مترجم الى العربية .

مراحل ثلاث

لقد اجتاز فيلسوفنا في حياته الفكرية مراحل ثلاثا يمكن تمييزها في مؤلفاته : أما أولاها فمرحلة اهتم فيها بالرياضة والمنطق الرياضي . وأما ثانيتها فمرحلة تناول فيها فلسفة العلوم الطبيعية لينتهي الى نتيجة عامة تشمل العلم كله طبيعيا ورياضيا على السواء ، وهي أن المفاهيم العلمية جميعا ترتد بالتحليل الى جذور أصلية أولى تضرب في أرض الأحداث التي تقع لنا في خبراتنا . وأما ثالثة المراحل فمرحلة بدأها حين انتقل من لندن الى جامعة هارفرد بالولايات المتحدة ، وهي مرحلة ميتافيزيقية جاوز فيها العلم الى ما وراء حدوده من أصول فلسفية ، مجاوزة ظنها بعض النقاد مبتورة الصلة بدنيا العلم ، لكنها في أعماقها امتداد بالعلم نفسه الى مبادئه المجردة الشاملة للوجود الكوني كله .

مهمة الفلسفة ومهمة العلم

فما هي المهمة التي تؤديها الفلسفة في رأي هذا الفيلسوف ، بل في رأي كل فيلسوف سواه ؟

مهمتها هي أن ترد كل ما عساه أن يقع لنا في خبراتنا الى أصوله الصورية المجردة ، التي لولاها لما أمكن لتلك الخبرات أن تقع على النحو الذي تقع به ، أعنى أن مهمة الفيلسوف هي أن يقيم الاطار المنطقي العقلي الصرف ، الذي في حدوده يحدث ما يحدث لنا من أفكار عن أنفسنا وعن العالم الذي يحيط بنا ، وهي نفسها المهمة التي يؤديها العلم ، لولا أن الفلسفة تؤديها على مستوى أعلى في درجة التعميم والتجريد . ذلك أن العلم هو الآخر يبدأ شوطه من خبراتنا التي تقع لنا عن طريق الحواس أو في مجال التفكير ، ثم يعلو على هذه الخبرات درجة بأن يصوغ الصياغات العامة (وهي القوانين العلمية) التي تطوي في تعميمها هذه وهذه ، وتلك الحالات المفردة الجزئية مما نصادفه في حياتنا اليومية أو في

حياتنا العلمية على حد سواء ، ثم تجيء الفلسفة فتكمل الشوط ، سائرة في الاتجاه نفسه ، ومستخدمة المنهج ذاته ، وذلك بأن تتناول الأحكام العامة التي وصلت اليها العلوم المختلفة ، لتحللهاوتردهاالى الأصول الأولى التي منها انبثقت أو التي اليها تستند ، وها هنا تلتقي العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية جميعا في أصولها المنطقية الموحّدة ، فتكون هذه الأصول العميقة المشتركة هي « الميتافيزيقا » أو هي « الفلسفة » .

لم يجد هذا الرياضي القدير فرقا بين نهجه في تفكيره العلمي ونهجه في تفكيره الفلسفي ، ففي كليهما ينبغي أن يبدأ الباحث من مُعطَيات المشاهدة والخبرة الذاتية ، ثم يصوغ أفضل نظرية ممكنة لتفسير تلك المعطَيات المباشرة ثم يعود بالنظرية المفترضة الى عالم الواقع ليلتمس لها التطبيق على وقائع جديدة ، حتى اذا ما وجد الباحث أن نظريته تقصر دون الانطباق الشامل على المجال الواقعي الذي فرض فيها أنها تفسره ، وجب أن يعدل من تلك النظرية تعديلا يسد ما فيها من قصور ، وكذلك يكون منهج التفكير الفلسفي عند هويتهد : حصيلة من معلومات أولية نغترفها من الخبرة المباشرة ، ثم اقامة اطار نظري يفسر لنا جوانب تلك الخبرة ، ثم تطبيق لهذا الاطار النظري نفسه على حقائق أخرى جديدة ، فاذا انطبق كان هو المبدأ النظري المقبول في تفسير الكون وظواهره ، واذا عجز عن التفسير الكامل عدلناه بما يسد فيه ذلك العجز . وهكذا ترى التشابه تاما بين النظرية العلمية والمبدأ الفلسفي من حيث المنهج ، وكل الفرق بينهما هو في درجة التعميم والتجريد ، فبينما يراد للنظرية العلمية أن تفسر « أحد » جوانب العالم ، يراد بالمبدأ الفلسفي أن يفسر العالم بكل ما فيه .

لا بد للفلسفة من اطار رياضي

الفلسفة عند هويتهد هي أن يلتمس الصيغة التي تشبه صيغ الرياضة في كونها اطاراً من علاقات مجردة ، أقول إن الفلسفة عند هويتهد هي أن يلتمس

الصيغة العلاقية الرياضية التي يمكن في اطارها أن نفسر كل ما يحدث من وقائع معينة ، ففي رأيه أن الطبيعة قائمة على نسق رياضي ، فكل ما فيها مرتبط بكل ما فيها ارتباط أجزاء النسق الـرياضي بعضهـا ببعض . ولكن سؤالا ها هنـا ينشأ : إن الاطار الرياضي أو القالب المنطقي الصوري الذي ينشده هويتهـد ليهبط به على تيار الحوادث الدافق في عالم الطبيعة المتغير ، لا بد أن يكون اطارا او قالبا « سكونيا » ـ شأن أي بناء رياضي آخر ـ فهل يعني ذلك أن عالم الطبيعة لا تطور فيه ولا تجدد ، وإنه ساكن ثابت لينساق في تلك الشبكة الرياضية التي أعدت له ؟ كلا ، فلا سبيل الى إنكار ما يقع في العالم الطبيعي من جديد ، ولولا هذا الجديد لوقف العالم حيث هو إلى الأبد ، لكنه يتقدم ويتطور وينمو بفضل هذا الجديد الذي ما ينفك ينشأ ويظهر ، فكيف إذن نوفق بين إطار منطقي رياضي أزلي أبدي سكوني ثابت من جهة ، وطبيعة متغيرة متطورة من جهة أخرى ؟

يجيب هويتهد على ذلك بما معناه أننا نخطيء لو ظننا أن حقيقة الكون لا تكون إلا أحد أمرين : فإما هي في صيرورة دائمة ، واما هي في ثبات دائم ، والصواب في رأيه هو أن الجانبين معا لا بد من توافرهما في الطبيعة ، ولعل خير مثل أسوقه للقاريء ليفهم المراد هو أن أقول له : ما الذي يجعلك تنظر الى كائن معين ـ كصديق من أصدقائك ـ مثلا ـ في اية لحظة فتقول : هذا فلان ؟ إن صديقك هذا هو في تغير دائم ، إنه ينمو ، إنه في كل لحظة غيره في اللحظة التي سبقت ، ان أجهزته كلها في حركة لا تقف ، إن خلاياه تتبدل وتتجدد ، انه كالنهر الدافق ماؤه في كل لحظة ماء جديد لا يلبث في الظهور حتى يختفي ليتدفق في أثره ماء جديد ، فما الذي يجعلك تحافظ له على هوية واحدة برغم هذا التغير كله ؟ إن الذي يجعلك تحافظ له على هذه الهوية الواحدة الثابتة ان له « صورة » او اطارا عاما يحدد شخصه وشخصيته ، وأما حادثاته العابرات المتغيرات فكلها يحدث في حدود ذلك الإطار ، ومن ثم فلا مناص لمعرفة صديقك ذاك من أن تلم

بجانبيه معا : اطاره العام ، ثم حوادثه العارضة ، وهكذا يكون الجمع - في الفهم - بين الثبات والتغير .

نعم إنه لا سبيل الى تفسير الطبيعة وأحداثها الا بهذين المبدأين معا ، فلا تفسير - عند هويتهد - إلا إذا استطعت أن تضع الحادثة المراد تفسيرها في نسق واحد يجمعها مع غيرها ، لترى أين تقع تلك الحادثة بالنسبة الى سواها ، واذن فقيام الاطار الرياضي النظري المنطقي أمر لا مندوحة عنه ، لتضع فيه كل حادثة ترد في مجرى الخبرة المباشرة ويراد فهمها ، وإلا فكيف يكون فهم لحادثة منتزعة من محيطها ؟ واذا قلنا إنه محال على أي كيان طبيعي أن يبتر عن كل ما عداه ، فقد قلنا إنه لا بد لنا من إطار فكري عام نضع فيه الأحداث المتناثرة فتفهم ، وهذا الاطار الفكري العام هو من شأن الفلسفة أن تقيم قوائمه .

عالَم صُوَري ، وعالم مادي

كثيرون هم أولئك الفلاسفة الذين يجدون أنفسهم آخر الأمر مضطرين الى افتراض وجود عالَمين جنبا الى جنب : عالَم الصورة من جهة وعالم المادة من جهة أخرى ، عالم الممكنات وعالم الواقع ، ذلك أن العقل - عندهم - لا يتصور أن تكون هٰذه الكائنات المحيطة بنا في عالمنا هذا الأرضي ، قد جاءت دون أن تسبقها فكرة عنها ، وإلا فهل نقول إنها كلها جاءت خبطا واعتباطا ؟ إن الأمر لأشبه ما يكون بأن تدخل دكانا مليئا بمختلف السلع ، فيطوف ببالك أن هذه السلع قد ظهرت هكذا دون أن يكون قد سبقها تصورات لها في أذهان صانعيها ، أفَيصنعُ النجار المِنْضدة بغير صورة أمامه أو تصور في رأسه للكيفية التي سيقُدُّ الخشب على غرارها ؟ . . هكذا يتصور هؤلاء الفلاسفةُ أنه لا بد أن تكون « الصور الفكرية » للكائنات قد سبقتها ، لكي يتاح لهذه الكائنات أن تجيء على غرارها . فافلاطون يذهب الى أن ثمة عالَما « للمُثُل » أو النماذج » أو

« الصور » قد جاء هذا العالَم على منواله . وبطبيعة الحال يكون عالَمُ الصور أكملَ واخصبْ : أكمل لأن الصورة وهي عقلية صرف لا تجابه خشونة المادة وغلظتها ، وأخصب لأن ما هو ممكن الوقوع أكثر جدا مما هو واقع بالفعل . وكذلك ذهب الفيلسوف « سانتيانا » في عصرنا الحديث الى وجود عالم للماهيات وعالم للوقائع الفعلية : الأول فيه فكرات عما يمكن حدوثه ، والثاني فيه ما قد حدث فعلا .

وهاهو ذا فيلسوفنا هويتهد يجعلهما عالَمين كذلك (أو على الأصح يجعلهما جانبين من عالم واحد) : عالم أزلي فيه كائنات عقلية صورية ، وعالم مادي فيه هذه الجزئيات الحسية التي نحن منها ونعيش بينها . العالم الأول ثابت ثبات الصيغ الرياضية ، والعالم الثاني متطور متغير . والفرق بين هويتهد وغيره من الفلاسفة الذين رأوا قيام عالم آخر للمعقولات الممكنة يفسرون به هذا العالم المادي الذي نعيش فيه : هو أن الصور في عالم الممكنات . عند هويتهد - إنْ هَي إلا صيغ رياضة مجهولات الدلالة ، حتى إذا ما صُبَّ فيها هذا الشيءُ الماديُّ أو ذاك ، اكتسبتْ به دلالةً معينة محددة . أو بعبارة أخرى إنَّ كل شيء في الوجود الفعلي إنما يسير وُفقَ قانون رياضي ، وهذا القانون كان سابقا لوجود الشيء الذي يسير بمقتضاه ، كالقوانين الرياضية التي يبني البناءون بمقتضاها عمائرهم وجسورهم ، أو التي يصنع الصانعون بمقتضاها مكائنهم وآلاتهم ، فهكذا قل في كل كائن : في هذه الشجرة وذلك النهر أو الجبل ، في هذا الفرد من الانسان أو ذلك الفرد من الحيوان ، في هذا المطر الهاطل أو تلك الريح العاصفة ، كل شيء من هذه الأشياء انما تجسَّد في صيغة رياضية تحكم بناءه وسيره ونموه ، فلو جمعت القوانين الرياضية كلها ، التي تحكم سير الأشياء كلها لكان لك بذلك عالم « الكائنات الأزلية » الثابتة الذي هو بمثابة « النموذج » أو الصورة » لهذا العالم المُتعيِّن المُتجسِّد .

العالَمان جانبان من شيء واحد

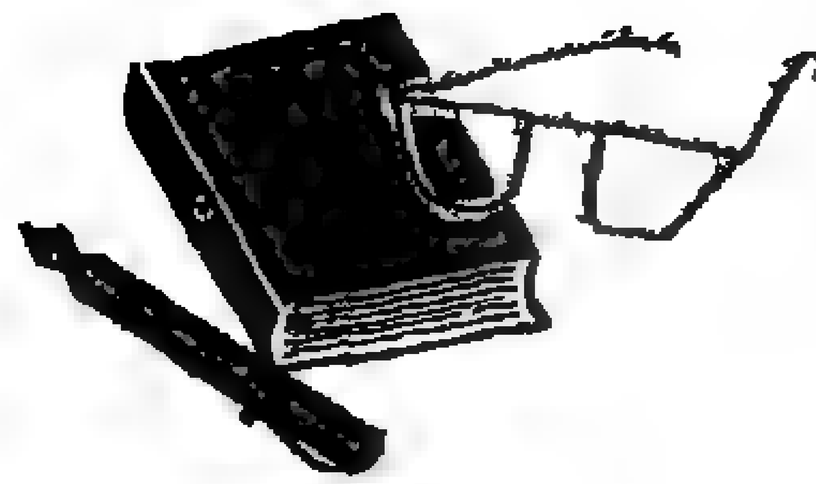
والفرق بين هويتهد وبين زملائه من الفلاسفة الذين يأخذون بوجود عالمٍ صوري الى جانب العالم المادي ، هو أن « الصور » عنده رياضية صرف ، كمية صرف ، وليست هي بالكائنات ذوات الكيف . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فانه لا يرى أن يَفْصِل بين العالمين فصلا يجعل أحدَهما أعلى والآخر أدنى ، ـ كما فعل افلاطون مثلا ـ بل إنه ليرى أن عالم الصور الرياضية الأزلية مشتق من الكائنات الفعلية ، إذْ ليس ثمة إلا هذا العالم بكائناته ، ثم يجيء عقل الفيلسوف فيستنبط من كل كائن صورته الرياضية ، ويظل يضم الصور الرياضية بعضها الى بعض حتى يتكون له المبدأ الأول الذي يكون عالم الأشياء قد صيغ بمقتضاه .

امتداد العالم في الزمان

ولا شك أن الفيلسوف وهو يستخلص الأطر الرياضية التي صُبتْ الأشياء في شباكها ، يستعينُ بالعلم في آخر تطوراته ، ولهذا ترى هويتهد في تفلسفه هذا يهتدي بالعلم الطبيعي والعلم الرياضي القائمين في عصرنا ـ وهو نفسه من أقطاب العلم الرياضي ـ ويتأثر فيها يتأثر به بنظريات التطور في البيولوجيا وبنظريات « المجال » في الفيزياء ، فيرى أن سير العالم بكل ما فيه إنما يتميز بخاصية التوريث المتصل للخصائص ، فالماضي كله يورث في الحاضر ، والحاضر سينتقل بأسره الى المستقبل ، وبهذا يتكون الرباط الذي يجمع كل كائن على حدة ، ثم يجمع شتى الكائنات معا في وحدة عضوية تظل تنمو وتزداد خصوبة على مر الزمن ، لأن خصائص الماضي ستتراكم بالتوريث وبالانتقال من حادثة الى حادثة ومن كائن الى كائن ، وهذا نفسه هو ما يجعل للعالم تاريخا ، أي

يجعل له امتدادا في الزمن ، تقع فيه الحوادث ناقلة خصائصها بعضها الى بعض على الوجه الذي بيّنّاه حتى لترى الموقف الحاضر حصيلة تاريخ ماض ، وموجها لتاريخ مقبل ، وهذا هو ما يعرف في فلسفة هوايتهد بالمذهب العضوي ، وهو المذهب الذي يصل فلسفته بفلسفة هيجل ، كما يصلها بنظرية الجشتالت في علم النفس المعاصر ـ تلك النظرية التي تجعل الوحدة الادراكية موقفا بأسره بكل ما فيه من تفصيلات .

ألا إنها لفلسفة تصور الحركة العلمية في عصرنا من كل وجزهها .□□



إرنست كاسيرر

ميدان الفلسفة المعاصرة تتقسمه معسكرات رئيسية أربعة ، تختلف فيما بينها اختلافات بعيدة المدى في الفروع ، وتتحد كلها في الأصول العميقة ، ومن هذه الأصول العميقة المشتركة تتكون ثقافة عصرنا في اللباب والصميم ، وما هذه الأصول المشتركة التى نجد فيها مفتاح ثقافة عصرنا ، إلا الثورة بأشكال مختلفة على فلسفة كانت لها السيادة من قبل ، وهي فلسفة هيجل .

مذهب هيجل

ومؤدى المذهب الهيجلي هو أن الكون كله ، بجميع من فيه وما فيه ، إن هو إلا تعبير عن « روح » مطلق لا تحده حدود ، ولا تقيده قيود ، فهذا « المطلق » الروحاني في جوهره ، إنما يتبدّى ويكشف عن نفسه في مظاهر العالم التى ندركها بحواسنا ، فلئن كان العالم المحسوس متطورا من مراحلَ أدنى إلى مراحلَ أعلى ، فما ذلك إلا تطور في كشف « الروح المطلق » عن نفسه كشفا متدرجا ، كأنما هو الشريط المنطوى يبسط نفسه بسطا ليبدو منه ما قد كان

العربي - العدد ٦٢ - يناير (كانون الثاني) ١٩٦٤م .



ارنست کاسیرر

خافيا ، وليس الكون على هذا المذهب بمختلف عن كائن عضوى حي واحد ذي رغبات وأهداف . ومعنى ذلك بعبارة واضحة هو أن هذه الأفراد والمفردات التى تصادفها من حولك لا تزيد على وسائل تخدم الكلّ في تحقيقه لأغراضه .

ثورة على مذهب هيجل

وجاءت ثقافة القرن العشرين لتثور على فلسفة كهذه تطمس الأفراد طمسا لا يجعل لهم وجودا مستقلا بذاته ، لكن الثورة اتخذت صورا عدة أهمها الأربعة التى أشرت إليها ، والتى ازدهر كل منها في رقعة معينة من رقاع الأرض :

ففي انجلترا سادت فلسفة « تحليلية » تفك المدمج إلى عناصره والكل إلى أفراده ، وعلى رأس تلك الفلسفة كان « مور » و « رسل » .

وفي أمريكا قامت فلسفة « برجماتية » تجعل « الحق » في النتائج الناجحة في التطبيق ، أي أن « الحق » ليس كائنا أعلى من هؤلاء الناس في مشاكلهم التى تنشأ في مجالات البحث العلمي والحياة اليومية .

وفي القارة الأوروبية - فرنسا بصفة خاصة - نشأت فلسفة تغوص في ذات الانسان الفرد غوصا تستكشف به كنهها ، ومن ثم كانت الفلسفة الوجودية في فرنسا التى تُعلي وجود الأفراد وجودا خارجيا حقيقيا على الماهيات المجردة التى كان يظن أنها تسبق هؤلاء الأفراد في وجودهم العيني ، وتحدد لهم صورة ذلك الوجود تحديدا مُسَبَّقا لا مناص لهم من الخضوع له .

وفي روسيا سادت فلسفة ماركسية تثور على الفلسفة الهيجلية بصورة أخرى ، وهي إنْ تسلمٌ بمذهبه الجدلي في تطور الكون المتماسك ، لكنها تجعل ذلك الكل هو مجموعة البشر في سيرهم خلال مراحل التاريخ ، بدل أن كان عند هيجل هو « الروح الكلى المطلق » . فالفلسفة الماركسية « جدلية » (أي

أن سير التطور يجرى من « الموضوع » إلى « نقيض الموضوع » ثم إلى التآلف بين النقيضين ، وهكذا دواليك) أقول إن الفلسفة الماركسية « جدلية » كفلسفة هيجل ، لكنها جدلية « مادية » تجعل التطور منصبا على البشر وحياتهم الفعلية ، لا جدلية « فكرية » تجعل التطور منصبا على « العقل » وما يدور فيه .

أرأيت ـ إذن ـ كيف التقت هذه الفلسفات المعاصرة كلها في نبذها « للمطلق » الذي أراد له هيجل أن يكون هو الحقيقة كلها ، وفي اهتمامها بالفرد وحياته على هذه الأرض ؟ لكن هذا الاهتمام بالفرد البشرى كما هو كائن فعلا ، وكما هو يحيا ويفكر ، قد وجد سبيله أيضا في ثورة أخرى على « عمانوئيل كَنْت » بدل أن تخصّ هيجل بغضبتها ، ولذلك سمى أصحابها ـ وهم من الألمان ـ بالكنْتيين الجدد ، وهذا المقال حديث في أحدهم وأشهرهم ، وهو ارنست كاسيرر ، Ernest Cassirer فكيف كان ذلك ؟

نشأة كاسيرر

ولد أرنست كاسيرر في مدينة « برسلاو » بألمانيا عام ١٨٧٤ لأسرة يشتغل عائلها بالتجارة ، وكان الغلام في صباه مرحا ذا خيال مبدع تَبَدّى في ألعابه مع لداته ، ولم تكن تبدو عليه في يفاعته علامات تشير بأن مصيره إلى حياة التأمل الهادىء العميق ، لكنه لم يكدْ يزور جده لأمه الذي كان يعيش على غير مبعدة من برسلاو ، حتى شهد في داره مكتبة ضخمة لم يكن له بمثلها عهد ، فكانت صفوف الكتب أمام عَيْنيه ، وطريقة جده في الحديث المثقّف المصقول في مسمَعَيْه ، حافزا الى حياة جديدة ، كأنما قلب صفحة من حياته وبدأ صفحة ، فقد مضى عهد المزاح واللعب ، وجاء عهد العمل الجاد المتصل ، الذي سرعان ما أظهر منه في مدرسته طالبا لفت إليه الأنظار.

وحان حين دخول الجامعة فالتحق بجامعة برلين ، وكان عمره عندئذ

ثمانية عشر عاما ، وكان موضوع التخصص الذي اختاره بادىء الأمر هو القانون ، ولم يكن اختياره هذا إلا إرضاء لرغبة أبيه التاجر ، ولذلك فلم يلبث فَتانا أن استجاب لصوت في دخيلة نفسه ، وترك دراسة القانون لينصرف إلى الفلسفة وإلى الأدب والفن . انصرف إلى هذه الدراسات وفي ذهنه مسائل أشكلت عليه كان يرجو أن يجد عنها الجواب المقنع ، لكنه واأسفاه لم يجد في أساتذة برلين العمق الذي يبتغيه ، فراح يتنقل من جامعة الى جامعة ، من برلين الى ليبزج ، ومن ليبزج الى هيْدلبرج ، ومن هيدلبرج عائدا الى برلين لما سمع أن محاضرا ناشئا هناك يجيد المحاضرة في فلسفة كَنْت .

وسقطت من شفتي المحاضر المجيد في غضون حديثه عبارة كأنها وردت بغير قصد ، إذ قال :

« إن أحسن المؤلفات عن فلسفة كَنْت هي بغير شك كتب هرمان كوهين (في جامعة ماربورج) ، لكنني لا بد أن أعترف بأنني لا أفهمها » ، فماذا يصنع الفتى كاسيرر إلا أن يسرع بعد المحاضرة الى مكتبة فيشترى كتب كوهين هذا ، ثم ينكب عليها انكبابا لا يلبث معه حتى يقرر مغادرة برلين إلى ماربورج ليحضر على هذا المؤلف النادر في فهمه وفي عمقه!؟.وسرعان ما برز كاسيرر بين الطلاب ، حتى لقد قال كوهين في ذكرياته عنه : « إنني أحسست من فورى أنني بأزاء طالب أعلم من أن يتعلم عني شيئا » ، ذلك أن كاسيرر كان قد طالع في الفلسفة مطالعات واسعة ، ووهبه الله ذاكرة لا تضيع شيئا مما حفظت ، فكان في مستطاعه أن يتلو من الذاكرة صفحات بعد صفحات مما قد قرأه ، لا في ميدان الفلسفة وحدها ، بل كذلك من الأدب الذي كاد ألا يترك من روائعه رائعة لم يقرأها بمثل هذا الحفظ العجيب ، ولم يكن هو الحفظ السلبي الذي يعي وكفى ، بل هو الحفظ الايجابي الفعال الذي يستخدم المادة المحفوظة استخداما ينتهى به الى خلق وابداع .

مشكلة المعرفة

جاوز كاسيرر الثلاثين بستتين ، واذا هو يستوقف أنظار المشتغلين بالفلسفة في أرجاء العالم كله بمجلدين يخرجهما في « مشكلة المعرفة » يستعرض فيهما استعراض المتمكن القدير صورة الفكر الأوروبي كيف تطور حتى بلغ قمته في فلسفة كَنْت ، ومرت بعد ذلك خمس عشرة سنة فاتبع المجلدين بثالث يعرض فيه ما بعد كَنْت . ثم لما رحل أخيرا إلى أمريكا (١٩٤١) أعد مجلدا رابعا يكمل به الرواية إلى آخر فصولها .

على أن هذا المؤلَّف العظيم إن دلَّ على علم غزير ، فلم يكن هو المؤلَّف الذي أخرج عبقرية الرجل في أتم صورها ، وقد بدأت دلائلها القوية تظهر في كتاب آخر أخرجه وهو في السادسة والثلاثين ، عنوانه « الجوهر والأداء » ، فكان هذا الكتاب أول ما تُرجِم للفيلسوف إلى لغات كثيرة ، منها الانجليزية والروسية ، وخلاصة الفكرة هي أن حقيقة الانسان ليست في جوهر ساكن ، بل في أداء حي فعَّال ، وذلك أن الفلسفة قد لبثت ألفي عام من قبل ذلك تأخذ بمنطق أرسطو في مُدرَكات العقل ، وهو منطق يبنى على أن العقل الانساني إنما يصل الى المعاني الكلية بوساطة التجريد من الجزئيات المحسوسة . فمثلا : كيف يصل العقل الى الفكرة الكلية العامة « منضدة » ؟ إنه يصل إليها بعد أن تدرك العين مناضد مفردة ، منها المربع ومنها المستطيل ، ومنها ما لونه كذا وما لونه كيت ، فيطرح العقل من حسابه الجوانب المختلفة في مفردات المناضد ، ليستبقى الجوانب المشتركة وحدها فتكون هذه الجوانب المشتركة هي المعنى الكلي لكلمة « منضدة » وهو في استعراضه لمفردات المناضد إنما يعتمد على أوجه « الشبه » التي تجعل منها أعضاء من مجموعة واحدة .

وهنا يتدخل كاسيرر باعتراضه القوي : وكيف للعقل بادىء ذي بدء أن يعرف بأن الشيء الأول الذي وقعت عليه العين هو من نوع الشيء الثاني الذي

وقعت عليه العين أيضا ؟ إننا إذا قلنا انه يعرف ذلك لما بينهما من « شبه » كنا كمن يسير في دائرة مفرغة ، لأن ذلك معناه أننا قد عرفنا النوع قبل أن نعرف الأفراد ، ثم إذا بنا نزعم أننا لم نعرف النوع إلا بعد أن رأينا الأفراد ! فلماذا ـ مثلا ـ لم أقارن المنضدة الأولى بمقعد أو بفنجان أو بقبضة من هواء ؟ لماذا قارنتها « بمنضدة » ثانية إلا أن يكون في العقل قدرة سابقة على الفاعلية النشيطة التى تعرف كيف « تختار » الأشباه من الأشياء فتقارن بينها ، واذن فالعقل حقيقته فاعلية وأداء قبل أن يكون جوهرا ذا كيان قائم بذاته .

وبعد أن بسط كاسيرر هذا الجانب في كتابه « الجوهر والأداء » أخذ يفرق تفرقات دقيقة بين أنواع المُدركات العقلية في شتى فروع العلم ، فلكل علم مدركات أساسية يقوم عليها بناؤه : للرياضة مدركات العدد ، وللطبيعة مدركات المكان والزمان والطاقة ، وهكذا ، فكيف تتغير البنية المنطقية في هذه المدركات من علم الى علم ، فاذا ما انتقلنا ـ مثلا ـ من العلوم الرياضية ومدركاتها الى العلوم الفزيائية ومدركاتها نكون قد انتقلنا من ضرب من الأداء العقلى الى ضرب آخر ، وكذلك إذا انتقلنا من العلوم الفزيائية إلى علوم الحياة وهكذا . وإنه ليقال إن كاسيرر في تحليله الدقيق العميق هذا ، كان أول من أدرك ـ في تاريخ الفكر الإنساني ـ طبيعة المدركات العقلية في مجال الكيمياء .

كاسيرر أستاذ الفلسفة

ولكن هل كان هذا الانتاج الفلسفي الممتاز ليغير من وضعه في بلده ـ ألمانيا ـ شيئا ؟ كلا ! فأمر الحياة في هذا الصدد عجب من العجب ، فالألسنة جميعا تنطلق بتقديره والثناء عليه ، حتى إذا ما كان الأمر أمر مناصب لم تتقدم اليه جامعة واحدة بمنصب الاستاذية ، وترك الرجل العامل الجاد العميق ينتج الفلسفة الجديدة ، وهو مغتبط بما ينتجه ، والعالم من حوله مقدر لفضله ، إلا أصحاب الكلمة في توزيع المناصب على مستحقيها . وكم يذكر لنا التاريخ

حالات يجيء فيها العرفان والتقدير من غير الأهل . وهكذا كانت جامعة هَرْفَرد بالولايات المتحدة أول جامعة ترسل الى كاسيرر تعرض عليه كرسي الأستاذية في الفلسفة .

ومضت السنون بعد ذلك بما فيها من أحداث الحرب العالمية الأولى ، والعشرة الأعوام التى تلتها ، وها هنا خرج كاسيرر على العالم بذروة عبقريته الفلسفية كلها ، وأعنى كتابه « الصور الرمزية » .

وسنعود إليه بعد قليل .

فانتخب على أثر ذلك استاذا فمديرا لجامعة هامبرج . ثم نشبت الحرب العالمية الثانية ، وهمَّ بالهجرة من ألمانيا ، فدعته جامعة اكسفورد ليعمل أستاذا بها ، وكذلك جامعة جنبرج بالسويد . وبعد أن قضى فيهما حينا ، عبر المحيط ملبِّيا دعوة جامعة ييل Yale في الولايات المتحدة ، ومنها الى جامعة كولمبيا بنيويورك حيث وافاه الأجل عام ١٩٤٥ ، بعد أن أصدر كتابا أخيرا عنوانه « مقالة في الانسان » (ترجم الى العربية) لخص فيه معالم فلسفته كلها .

بين كاسيرر والفيلسوف كَنْت

قلنا إن كاسيرر ـ كغيره من فلاسفة هذا العصر ـ يعبر عن ثقافة زمنه التى محورها البعد عن التجريد ، والتركيز على الانسان في تعينه وفي وجوده الحي ، ولكنه ـ على خلاف فلاسفة العصر ـ قد جعل ركيزته « عمانوئيل كَنْت » الذي عُني طول حياته بدراسته ، ثم راح آخر الأمر يعدِّل من نتائجه بحيث يجعلها أكثر ملاءمة لروح عصرنا . وشَرْحُ ذلك أن « كَنْت » في كتابه « نقد العقل الخالص » كان قد اضطلع بتحليل العمليات « العقلية » الصرفة ، التى لا بد للعقل أن يقوم بها لكي يتاح له أن يبلغ الحقائق العلمية ، ففي مستطاع الانسان أن يصوغ المعادلات الرياضية التى لا شك في يقينها ، وكذلك في مستطاعه أن يصوغ قوانين العلوم الطبيعية ـ كقانون الجاذبية مثلا ـ

وهي أيضا قوانين لا شك في يقينها من وجهة نظره ، التى هي نفسها وجهة نظر علماء الطبيعة في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

رأي للفيلسوف ديفد هيوم

وكان تاريخ الفلسفة قد شهد فيلسوفا انجليزيا هو ديفد هيوم . شهده وهو يتصدى لليقين المزعوم لقوانين العلم ، ليخرج بنتيجة عجيبة ، ألا وهي أن الحقائق العلمية مادامت مستندة الى مشاهدات الحواس ، فيستحيل منطقيا أن توصف باليقين ، لأن ما تشاهده الحواس قد كانَ يمكن عقلا أن يكون على صورة أخرى غير التى هو عليها بالفعل . فلئن كان الحجر الملقى يميل نحو السقوط الى الأرض بفعل الجاذبية كما تدل المشاهدات ، فليس عند العقل الخالص ما يمنع أنْ تكون حال الأشياء على غير هذا الوضع ، بحيث أننا نلقى بالحجر فيميل نحَو الصعود إلى أعلى بدل الهبوط الى أسفل ، أي أن كل ما في وسعنا اثباته هو أننا قد شاهدنا الأمور على هذا النحو المعين لا على نحو سواه ، واذن فلا يقين ولا حتم يقضى بضرورة أن تجرى الطبيعة هذا المجرى في كل آن .

ولو صدق هذا الذي زعمه هيوم لاهتز بناء العلم كما كان أهل العلم يتصورونه ، فكان لا بد لفيلسوف آخر أن يأخذ هذا الزعم مأخذ الجد ، ليكشف عما قد يكون مدسوسا فيه من مواضع الخطأ ، وكان هذا الفيلسوف هو عمانوئيل كَنْت ، الذي قال : إن هيوم قد أيقظه من سباته الفكرى . . نعم ،لو كانت الحواس بمشاهداتها هي وحدها أبواب العلم الطبيعي ، لوجب أن ننتهى الى النتائج التى انتهى اليها هيوم ، لكن الأمر ليس كذلك ، فالحواس تأتينا بالمادة الخام من أحاسيس تسلك الينا هذا الطريق أو ذاك ، اذ تهجم الأحاسيس على العين والأذن والجلد وغيرها ، فتصل إلينا خليطا ، ولو

وقف الأمر عند هذا الحد لما كانت معرفة ، لكن هنالك وراء الحواس « عقلا » لا بد أن يكون قد جهز بمقُولات ـ أو قوالب ـ تنصبُّ فيها مادة الاحساسات فتكون بذلك علما سويا ، كما تنساق حروف المطبعة فوق صفحات الكتاب على نسق معلوم فاذا هي معان لا مجرد أحرف مفككة متناثرة ، ويخلص « كَنْت » من هذا الى أنه لا بد للمعرفة العلمية من جانبين : احساسات تجيء الى حواسنا من خارج ، ومقولات عقلية تنظم تلك الاحساسات ، وهي مفروزة في نظرتنا من داخل ، ولولا الأولى لظلت المقولات فارغة من المضمون ، ولولا الثانية لأصبحت الاحساسات كومة مهوشة عمياء بغير معنى معقول .

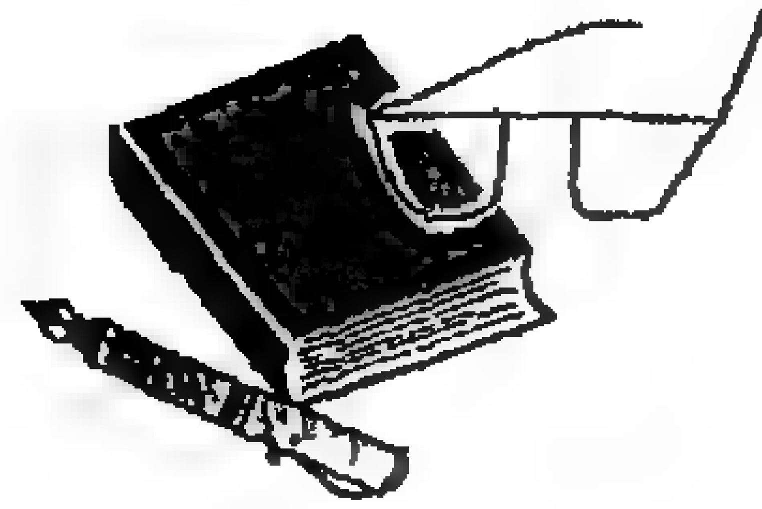
كاسيرر يتمم رأى كَنْت

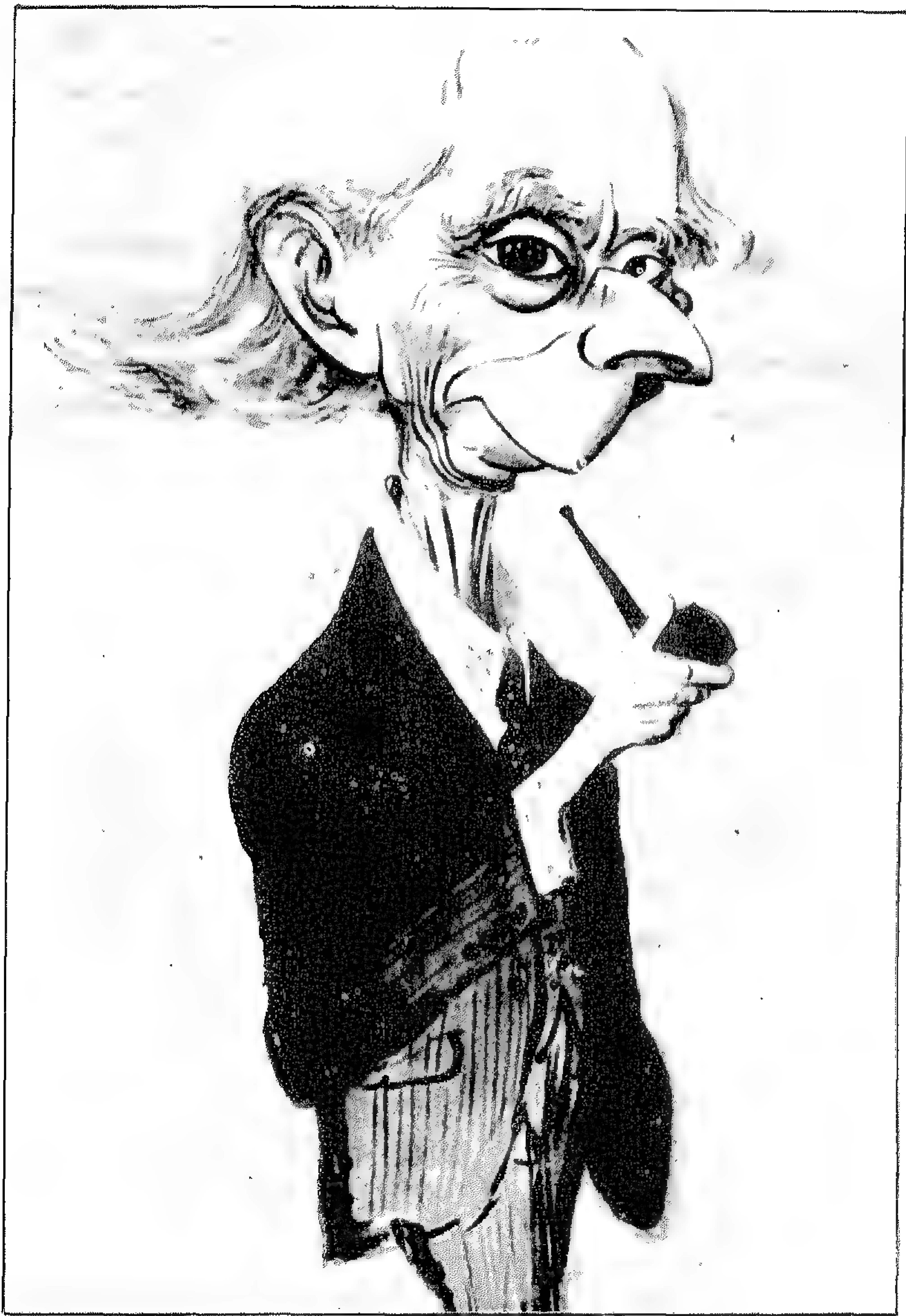
وجاء صاحبنا ارنست كاسيرر لا لينقض « كَنْت » بل ليضيف إليه ويتممه ، فليس الانسان عقلا صرفا كما صوره « كَنْت » ، وإلا لذهبت جوانب كثيرة من ثقافته هباء مع الريح . فانظر إلى ثقافة الانسان على طول التاريخ وفي كل مجتمع ، تجدها نسيجا من أشياء كثيرة لا غنى له عن واحد منها ، فهو إن يكن بحاجة الى الجانب العلمي العقلي الذي اقتصر كنت على تحليله وتوكيده ، إلا أنه كذلك بحاجة إلى « الفن » وإلى « الأساطير وإلى « اللغة » وإلى « التاريخ » وإلى « الدين » وإلى غير ذلك كله من جوانب يستحيل عليه أن يحيا بغيرها ، فهل شهدت شعبا واحدا ـ همجيا كان أو متحضرا ـ عاش بغير فن ؟ عاش بغير دين ؟ عاش بغير أسطورة ؟ عاش بغير لغة ؟ عاش بغير تاريخ يرويه ؟ وليست هذه « علوما » تنصب في مقولات العقل الخالص ، واذن فلا مناص من التسليم بأن فطرة الانسان أوسع من مجرد العقل الخالص ، وإنه لا تفضيل في تلك الفطرة بين جانب وجانب ، لأنها كلها مطلوبة لحياته وضرورية لحضارته ، وتلك الجوانب الكثيرة هي التى

يطلق عليها كاسيرر اسم « الصور الرمزية » أو قل إنها القوالب التى تصاغ فيها هذه المواد كلها ، والتي يتخذ منها الانسان رموزا يهتدى بها في هذا المسلك أو ذاك من مسالك حياته .

وكانت المهمة الكبرى التى اضطلع بأدائها كاسيرر هي أن يحلل هذه الصور تحليلا يستقصى فيها كل شيء حتى الجذور ، ولبث في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٢٣ و ١٩٢٩ يعد المجلدات الثلاثة التى أصبحت آخر الأمر هي كتابه العظيم « الصور الرمزية » الذي أفاض في تفصيلات الشواهد التى ساقها فيه افاضة لم يكن يستطيعها إلا . ل في مثل سعة اطلاعه وغزارة علمه ، لأنه إذا زعم لك زعما عن هذا الجانب أو ذاك من فطرة الانسان الأصيلة ، ساح بك سياحة طويلة في كل ما قد شهده التاريخ من حضارات وثقافات،فكأنما الآداب كلها والأساطير كلها والديانات كلها والعلوم كلها ، والتاريخ كله ملك يمينه ورهن اشارته .

أما بعد ، فلئن كان التعصب لناحية واحدة من نواحى الانسان وإهمال كل ما عداها ضربا من الجنون ، لا يرده إلى حكمة العقل إلا النظرة المتزنة التى تلحظ شتى النواحى لتنسج منها نسيجا واحدا متكاملا يخلق من الانسان وحدة متماسكة البناء : عقلا وعاطفة ، وروحا وبدنا ، وصحوا وحلما ، وحاضرا وماضيا ، فإن أرنست كاسيرر بين فلاسفة عصرنا هو الذي ضمن للانسان هذه الوحدة المتكاملة بعد أن تجزأت على أيدي سواه أشلاء متناثرة . □□





برتراند رسل

برتراند رسل

الفلسفة بأدق معانيها ، هي ذلك التحليل الذى يتناول به صاحبه فكرة معينة ، أو مجموعة من أفكار ، تناولاً يتعقبها به إلى اصولها الأولى التى تكون مدسوسة في جوفها ، متضمنة في فحواها ، لكن الناس لا يكونون على وعي بها ، حتى يجىء الفيلسوف فيخرجها بتحليله إلى العلن الصريح .

والأمر بعد ذلك يتوقف على العصر الذي يحلو لك ان تتناول أفكاره بالتحليل ، فإذا أنت اخترت لنفسك الوقوف عند القرن العاشر في تاريخ الفكر الاسلامى ـ مثلا ـ تتقصى الأفكار المحورية التى كانت تدور حولها ثقافة ذلك العصر ، تتقصاها إلى جذورها التى كان يستحيل لتلك الأفكار أن تطفو على السطح لولا أن تلك الجذور العميقة ضاربة في أغوار العقل الاسلامى عندئذ ، أقول إذا أنت فعلت ذلك ، فانت « مؤرخ » للفلسفة في مرحلة من مراحلها .

ولكن قد يطيب لك ان تصب تحليلاتك على الأفكار الرئيسية السائدة في ثقافة عصرك الذى تعيش فيه ، وعندئذ تكون واحدا من فلاسفة هذا العصر ، وأقول « واحدا » منهم ، لأن الذين يصنعون هذا الصنيع في ثقافة عصرهم كثيرون ، يتفاوتون عمقا ، ويختلفون طريقة واسلوبا ، فاذا قلنا عن سقراط وافلاطون وارسطو أنهم « فلاسفة » كان معنى ذلك إنهم حللوا ثقافة

العربي ـ العدد ٤٤ ـ يوليو (تموز) ١٩٦١

عصرهم الى أصولها ، واذا قلنا أن الفارابي وابن سينا وابن رشد كانوا فلاسفة ، كان معنى ذلك ايضا أنهم ردوا أهم الأفكار في مجرى الثقافة الاسلامية الى عناصرها الأولية ، وهلم جرا .

بدأ مثاليا ، وانتهى واقعيا

وبرتراند رسل هو فيلسوف هذا العصر بكل ما فيه من علم واخلاق وسياسة ، فقد تناول بالتحليل كل مفاهيم الثقافة المنبثة فى أجواء العالم اليوم ، ليردها الى عناصرها الأولية بالمعنى الذي شرحناه ، وقد برع في دقة التحليل براعة قل ان تجد لها نظيرا في تاريخ الفكر الفلسفى كله .

واستمع إليه يصف منهجه بنفسه فيقول : « منهجى دائماً هو أن أبدا بشىء ما ، فيه غموض ولكنه باعث على الحيرة ، شيء يبدو قابلا للشك ، ولا أستطيع أن أعبر عنه على نحو محدد ، ومن هنا أمضي في عملية شبيهة برؤية العين المجردة لشىء ما للوهلة الأولى ، ثم التعقيب على ذلك برؤية الشىء نفسه خلال المجهر ، فيبدو فيه عندئذ تمايز الأجزاء ما لم يكن قد ظهر عند رؤيته بالعين المجردة أول الأمر ، تماما كما يحدث حينما نستطيع رؤية الجراثيم في ماء عكر خلال المجهر مما لايمكن للعين المجردة أن تراه . إن من الناس من يقولون إن التحليل يخرج الأشياء عن طبائعها ، لكننى اعتقد أن تحليل الفكر يؤدى نفس المهمة التى يؤديها تحليل الماء العكر ، إذ هو يبين في جلاء مم تتألف الفكرة فيزيدنا بها علما ، دون أن ينقص من معارفنا السابقة شيئا . . وإنه ليبدو لى ان البحث الفلسفى ـ كما قد مارسته ـ يبدأ من حالة عقلية يشعر فيها صاحبها أنه موقن من صدق معرفة معينة ، دون أن يحدد على وجه الدقة ماذا عسى أن تكون حقيقة هذا الشىء الذي أيقن بصحته ، فعندئذ يركز انتباهه في الأمر ، كما يفعل المرء عندما يركز الانتباه في شىء يرقب ظهوره التدريجى من خلال ضباب كثيف ، فهو لايعدو أول الأمر ان يكون ظلمة غير محددة المعالم ، ثم يأخذ في التميز كلما برز من الضباب » .

ولقد لبث رسل أكثر من ستين عاما يؤلف في الفلسفة تأليفا متصلا ، حتى بلغت مؤلفاته بضع عشرات من أمهات الكتب ، وكان محالا أن ينتهي آخر الشوط الطويل إلى نفس ما بدأ به ، لأنه بحكم منهجه التحليلي نفسه ، الذي ما يزال يصب الضوء على الغامض فيوضحه ، سيزداد وضوحا وتوضيحا كلما طال أمد انتباهه الذي يوجهه إلى الافكار التى يضعها تحت مجهره موضع التحليل ، فلا عجب أن نراه قد تطور في فلسفته من طرف إلى طرف فبدأ مثاليا متأثرا بفلسفة هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) التى كانت قد شاعت في انجلترا في أواخر القرن التاسع عشر ، وانتهى واقعيا صارماً ، على أنك تستطيع أن ترسم خطا فاصلا يقسم حياته الفلسفية قسمين ، وذلك الخط هو التحول العميق الذي أصابه فيما بين ١٨٩٩/١٩٠٠ ، فها هنا - على وجه التحديد - انتقل من عهد الى عهد بما يشبه الثورة الكاملة ، حتى توشك ألا تجد علاقة بين فكره قبل ذلك التاريخ وفكره بعده . وليس معنى ذلك ان فكره بعد هذا التاريخ قد جمد على صورة واحدة ، بل إنه أخذ يتطور خلال نصف القرن تطورا أخذ الفيلسوف خلاله يطرح من عدد الكائنات التى كان في أول القرن يعتقد في وجودها ، أخذ يطرح منها واحدا بعد واحد ، حتى انتهى اليوم الى مذهبه الذي يطلق عليه اسم « الواحدية المحايدة » التى ترد الكون كله إلى خيوط من أحداث لا هى بالعقل الخالص ولا هى بالمادة الخالصة ، لكنها « أحداث » وكفى ، وسياتى شرح ذلك .

الرياضة نموذج للمعرفة اليقينية

وأول المفاهيم العلمية التى صب عليها قدرته التحليلية منذ أول هذا القرن ، هى مفاهيم الرياضة ، ولكي أمهد إلى الوصف الموجز الذي سأصف به نتائج تحليلاته في هذا المجال ، أقول إننى لو سئلت : ما هو الموضوع الرئيسى الذى يجوز لنا أن نعده مدار فلسفة برتراند رسل من أولها الى آخرها ؟ لقلت « إن همه الأكبر هو أن يستكشف إلى أى حد يجوز للانسان أن

يقول إنه « يعرف » ما يدعى أنه يعرفه ، وإن المعرفة لدرجات ، فمنها ما هو يقيني ، ومنها ما هو في حدود الرأى والظن ، فمتى يكون اليقين يقينا ؟

وإنك لتعلم بغير شك ان الرياضة كانت ـ وما زالت بالطبع ـ مضرب المثل في المعرفة اليقينية التى لا تشوبها أدنى درجات الشك ، ومن ذا يشك أقل الشك في ان اثنين يضافان الى اثنين تكون أربعة ؟ وان هذا اليقين الراسخ في حقائق العلوم الرياضية لمما استرعى اهتمام الفلاسفة منذ أول تاريخ الفلسفة ، لأنه اذا كان من اهم مايهتم له الفلاسفة هو البحث في محصول الانسان الفكرى إبان عصر معين ، وفي ظل ثقافة معينة،أفلا يكون هذا الضرب من المعرفة اليقينية محطا لأنظارهم ، وهى المعرفة التى لايختلف فيها عصر عن عصر ولا ثقافة عن ثقافة ؟ فما سر هذا اليقين في المعرفة الرياضية وما مصدره ؟

هذا سؤال لم ينقطع الفلاسفة عن إلقائه على أنفسهم ليحاولوا الإجابة عنه ، لماذا ؟ لأننا لو كشفنا سر اليقين في الرياضة لاهتدينا الى النهج الذي ينبغى ان ننهجه في كل العلوم الأخرى فلا يعود ثمة مجال للتخبط والوقوع في الخطا . وكم من إجابة أجاب بها فيلسوف عن هذا السؤال : فهذا يقول إن مصدر اليقين في الرياضة هو ان الانسان يدرك حقائقها ببداهة الفطرة ، كأنما ولد العقل وفيه المبادىء الرياضية مركوزة لا تحتاج إلا الى تنبيه فيصحو لها العقل ، وذلك يقول بل إن مصدر ذلك اليقين هو أننا نحصل الحقائق الرياضية ـ كما نحصل غيرها من الحقائق ـ عن طريق التجربة والخبرة ، إلا أن التجربة والخبرة هنا مستوفيتان الدقة والشمول . . وجاء برتراند رسل في أول القرن العشرين بتحليل للرياضة جديد .

رسل يكشف السر

جاء برتراند رسل في اول القرن العشرين بكتابه « أصول الرياضة » (١٩٠٣) ثم لم تمض سبع سنوات بعد ذلك حتى تعاون مع زميله هوايتهد في اخراج مؤلفهما الضخم « أسس الرياضة » من ثلاثة مجلدات كبيرة (١٩١٠ ـ ١٩١٣) ، فكانت هذه الكتب ايذانا بفتح جديد في دنيا الفلسفة كلها ، لأن

امرها لم يقتصر على الرياضة وحدها ، بل إنها قد هتكت الستر الذى كان يخفى وراءه سر المعرفة اليقينية التى كانت مطلب الفلاسفة في شتى العصور ، وإذا باليقين الرياضى مصدره أن قضايا الرياضة اذا ما حللت ، تكشفت عن تحصيلات حاصل لا ينبىء بشىء عن طبائع الأشياء ، وإذن لا ألغاز في يقين الرياضة ما دامت كل معادلة رياضية ترتد الى تشكيلة من رموز اتفق على أن يكون شطرها الأيسر هو نفسه شطرها الأيمن ، كأنما يقول القائل : ان «س» هى «س» .

وقد تسألنى : وما قيمة كشف كهذا من الناحية الفلسفية ؟ وأجيبك بأن قيمته الكبرى هى تحطيم السلاح الذى كان يحارب به القائلون بان الحقيقة لا تكتسب بالحواس ، وإنما تكتسب بالعقل وحده ، ودليل ذلك عندهم هو الرياضية ، فليست الحواس هي التى تقول إن زوايا المثلث تساوى قائمتين ، واذا كان مثل هذا العلم العقلى يقينيا ، ثم إذا كانت الحواس معرضة للخطا في إدراكاتها ، أفلا تقضى الحكمة - إذن - بألا ناخذ بشهادة الحواس في معارفنا ، وأن يكون منهاجنا الى الحق هو العقل النظرى الخالص ، الذى لا تدعوه الحاجة الى التقيد بما تراه الأعين أو تسمعه الآذان ؟

أما وقد عرفنا ، وفقا لما قال رسل وصاحبه ، أن يقين الرياضة لايستلزم سوى ان يتفق الناس على ان يكون رمزا مساويا لرمز آخر ، دون أن يتوقف استخدام الرمزين على اشارتها الى مسميات في الخارج ، فقد بات واضحا ان الرياضة ليست من جنس العلوم الطبيعية حتى تقاس هذه اليها ، إنما هى من جنس المنطق الصورى واستمرار له ، وهذا هو الكشف الجديد الذى يعد اعظم كشف في المجال الفلسفى كله في عصرنا .

وكانت معالم الطريق التى سلكها رسل في تحليلاته الرياضية المنطقية ، هى أن يرد - أولا - فروع الرياضة كلها الى حساب ، ثم يرد الحساب كله إلى الأعداد ، ثم يحلل فكرة العدد إلى أصولها وجذورها ، فاذا هذه الأصول والجذور يتبين انها ليست من لغة الرياضة ، بل هى من لغة المنطق الصورى ، إذ العدد على ضوء تحليلات رسل (وتحليلات فريجه الالمانى في

نفس الوقت دون أن يطلع أحدهما على الآخر) يمكن تحليله إلى انه رمز دال على فئة تشمل في جوفها فئات صغيرة متشابهة ، فالعدد «٣» ـ مثلا ـ رمز يسمي مجموعة الاشياء الثلاثية التى مر بعضها في خبراتنا ، كأنما حزمنا تلك الثلاثيات كلها في حزمة واحدة وأطلقنا عليها الرمز «٣» ـ لكن إذا كان تحليل العدد هو أنه « فئة قوامها فئات » إذن فقد رددنا المفهوم الاساسى في الرياضة كلها الى مفهومات ليست من الرياضة بمعناها الضيق فمفهوم « فئة » ليس مفهوما رياضيا بحتا بل هو مفهومات يعالجها المنطق الصوري ، وهكذا ينهار الحاجز بين المنطق والرياضة ، ويصبحان من طبيعة واحدة ، وهذه الطبيعة الواحدة هى انهما معا صوريان ، المهم فيهما أن تكون « الصورة » خلوا من التناقض الذاتى ، وليس المهم هو « المضمون » ذو المعنى .

المشاهدات الحسية هي موضوع العلوم الطبيعية

إذا استثنينا علمي المنطق والرياضة اللذين هما بناءان صوريان متصلان على نحو ما ذكرنا ، واللذين لا يحدثاننا عن طبيعة العالم الخارجى ـ عالم الاشياء المحيطة بنا ـ (فهما لا يدلانك كم يكون ارتفاع الهملايا ولا ينبئانك ما لون السماء) . أقول إننا إذا استثنينا هذين العلمين الصوريين ، بقيت لنا مجموعة العلوم الطبيعية التى تبدا وتنتهى بدنيا المشاهدات الحسية ، والتى لا بد فيها من ادراك العالم الخارجى ، إما لكى نجمع معلوماتنا الاولية في بداية البحث ، او لكى نطبق ما قد انتهينا اليه من قوانين علمية في نهاية البحث . واذن فقوام الاشياء في ذلك العالم الخارجى هو ما تدركه حواسنا منها ، ولا يجوز ان نصف طبيعة تلك الاشياء إلا على أساس ما ندركه منها . فما الذي يدركه الانسان من الأشياء التى تحيط به ؟ أمعن النظر في أي شيء تدركه ، في هذا الكتاب الذي بين يديك الآن وانت تقرؤه ، تجدك ـ في حقيقة الأمر ـ لا تدرك إلا لمعات من الضوء وإلا لمسات من صلابة أو ليونة ، ومن مجموع تلك اللمعات وهذه اللمسات ، يتركب في ذهنك بناء هو الذى تقول عنه إنه



برتراند رسل

« كتاب » ومعنى ذلك أن أي شيء هو في الحقيقة سلسلة من « أحداث » تتلازم أو تتابع ، ونقصد بكلمة « أحداث » مجموعة اللمعات اللونية والنبرات الصوتية واللمسات وهلم جرا ، فهذا « القلم » وهذه « الشجرة » وهذا « النهر » إنما هو سيال دافق من « أحداث » بالمعنى الذي حددناه لهذه الكلمة ، وليس هو « بالشيء » المتكتل المتجسم الذى يدوم على حال واحدة ، وانما نحن الذين نكتله ونجسمه في أذهاننا ويساعد على ذلك أننا نعطى « للشيء » اسما معينا ، فتوهمنا واحدية الاسم بواحدية المسمى ـ فانظر مثلا الى شخص ما تعرفه ، ويطلق عليه اسم معين مسجل في شهادة ميلاده ، تجدك على وهم بان هذا الاسم الواحد إنما ينطبق على شخص واحد ، لكن أصحيح أن هذا الشخص « واحد » ؟ أم أنه « تاريخ » من حوادث ظلت تتعاقب عليه منذ ولد إلى ان يجيئه الأجل ؟ أكان هذا الشخص رضيعا هو نفسه الشخص وهو شاب وهو نفسه الشخص وهو شيخ محطم ؟ أكان هذا الشخص معافى هو نفسه الشخص مريضا ؟ أكان هذا الشخص جاهلا هو نفسه الشخص عالما ؟ إنه في كل لحظة على حال غير حاله في اللحظة التى سبقت وفي اللحظة التى ستلحق ، قد يخيل إليك انه ثابت على حال واحدة

لعجزك عن إدراك التغير البطيء ، كما تعجز عن إدراك حركة ظل الجدار وهو يمتد ، ولكنه في الحقيقة خط طويل من حوادث وإن شئت تصويرا واضحا للحالة على حقيقتها فتعقب صاحبك هذا بآلة تصوير سينمائية ، تجد حياته في أية فترة زمنية « شريطا » طويلا من حالات ليست فيها حالة واحدة تشبه تمام الشبه سابقتها أو لاحقتها ، إن كل شيء هو كالنغمة الموسيقية في كونه يعد كائنا واحدا لما بين أجزائه من صلات تربطها ، لكنه في الحقيقة ذو اجزاء هى التى تقع فى ادراكنا الحسى لمعات أو نبرات أو لمسات أو غير ذلك من لقطات الحس .

وهل كان رسل يقول هذا عن حقيقة العالم الخارجي لولا أن علم الفيزياء في عصرنا يرد الاشياء الى ذرات كل منها مؤلف من كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أي انه يردها الى سلسلة من أحداث ضوئية او ما يشبه ذلك ؟ لقد فقدت المادة صلابتها وتجسمها وتكتلها وتشيؤها ، « فالشيء الواحد » لا يكون كله دفعة واحدة وفي لحظة واحدة ، بل هو ـ كما قلنا ـ خيط من حوادث ، هو سيرة متصلة هو تسلسل ، هو تاريخ وصيرورة وتطور .

« الحياد » عند رسل

واذا كان هذا هكذا فكيف يرد رسل على السؤال التقليدي الذي ما انفكت الفلسفة تساله على مر العصور : ما جوهر العالم ؟ أهو عقل كله (أي روح) أم هو مادة كله ، أم هو عقل ومادة معا ، فبعضه عقل وبعضه مادة ؟

انت تعلم أن من الفلاسفة من اخذ بأن الكون عقل كله ، وهؤلاء هم المثاليون ، وعندئذ تراهم يردون الظواهر المادية الى جوهر عقلي أو روحى .

ومن الفلاسفة من أخذ بأن الكون مادة كله ، وعندئذ يردون الظواهر العقلية او الروحية الى مادة وحركة .

ومنهم الثنائيون الذين يقولون ان الكون روح ومادة . .

فماذا عسى ان يكون الجواب الذي يدلى به رسل عن هذا السؤال ؟ اظنه

قد اصبح واضحا لك الآن ـ على ضوء ما حدثناك به عن « الأحداث » وكيف ان منها تتألف حقائق « الاشياء » ـ أقول انه قد أصبح واضحا لك بماذا يجيب رسل عن السؤال الذى اسلفناه ، إن جوابه أن « الأحداث » لاهى عقل ولا هى مادة ، لكنها « محايدة » ، فاذا كانت الاحداث مرتبة على نحو معين كانت ما نسميه عقلا ، واذا كانت مرتبة على نحو آخر كانت ما نسميه مادة ، كما هى الحال ـ مثلا ـ في مجموعة من الخرزات ، ترصها على نحو فتكون مربعا ، وترصها على نحو آخر فتكون دائرة ، والخرزات هي هي لم تتغير ، فهى في ذاتها لا هى « مربع » ولا هى « دائرة » والأمر مرهون بطريقة الترتيب ـ وهكذا قل في « الأحداث » التى هى العنصر المحايد بالنسبة للاشياء كافة : مادة وروحا على السواء .

رأي رسل في « المعرفة »

ولقد اقتضت هذه النظرة الفلسفية إلى طبائع الأشياء أن يكون لبرتراند رسل نظرية في « المعرفة » كيف يتم تحصيلها . ولعلك تعلم أن اختلاف الرأى في هذا الموضوع كان هو أيضا مدارا رئيسيا لاختلاف المذاهب الفلسفية الكبرى : أيكون تحصيل المعرفة عن طريق العقل البحت ، أم يكون عن طريق الحواس ، أم يكون عن تعاون بينهما ؟ ويهمنا الآن أن نعرض رأى رسل في ذلك ، فمن رأيه أن اساس المعرفة هو ما يسميه « معرفة بالاتصال المباشر » وهى المعرفة التى تتم باللقطات الحسية المباشرة للمعات الضوء ونبرات الصوت ولمسات الصلابة والليونة وهلم جرا ، تلك « المعطيات الحسية » ـ كما تسمى ـ هى المادة الخامة الأولية لكل معرفة ، ومنها يبنى الانسان داخل رأسه بناءات ذهنية هى هذه التى تكوِّن لنا صور الأشياء ، وهى التى نطلق عليها الاسماء مثل « شجرة » و « منضدة » الخ ، فكلمة « شجرة » ـ مثلا ـ لا تعنى إلا تركيبة منطقية بنيت في الذهن من معطيات حسية أولية بسيطة ، فاذا اردنا أن نحلل فكرة ما لنرى إن كان قد تم بناؤها بطريقة مشروعة أو لم يكن الأمر

كذلك ، رددناها إلى « أحداثها » التى تاثرت بها حواسنا المختلفة من ضوء وصوت وصلابة الخ ، حتى إذا ما وجدنا بين عناصرها عنصرا لا يرتد إلى حاسة بعينها عند اكتسابه بادىء ذي بدء ، أيقنا أن الفكرة باطلة .

ذلك هو موجز الخطوط الرئيسية لفلسفة رسل في حقيقة العالم الطبيعى وفي أصل المعرفة ، وإنك لتجد فلسفته هذه مبسوطة في كثير من كتبه ، واهمها : علمنا بالعالم الخارجى (١٩١٤) تحليل العقل (١٩٢١) ، تحليل المادة (١٩٢٧) ، بحث في المعنى والصدق (١٩٤٠) ، والمعرفة الانسانية (١٩٤٨) .

على ان برتراند رسل ، قد عرف عند غير محترفى الفلسفة بكتاباته الكثيرة التى كتبها في المسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية ، ومن أهمها : أسس الاصلاح الاجتماعى (١٩١٦) ، الظفر بالسعادة (١٩٣٠) ، في التربية (١٩٢٦) ، الزواج والاخلاق (١٩٢٩) ، التربية والنظام الاجتماعى (١٩٣٣) ، والحرية والنظام (١٩٣٤) وكان آخر ما اخرجه من هذا القبيل كتابه « هل للانسان مستقبل ؟» الذى ظهر أخيراً ، وقد ترجم كثير من هذه الكتب الى العربية .

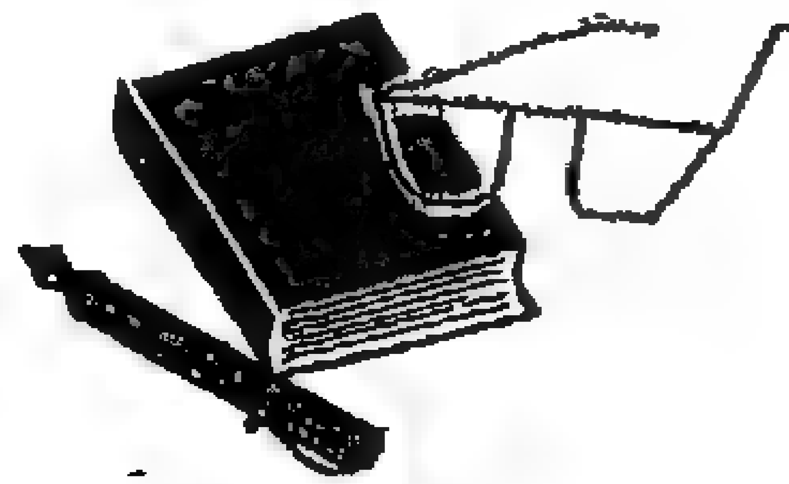
الموازنة بين الرغبات المتعارضة

ولو لخصنا الهدف الذي جاهد برتراند رسل بهذه الكتب الى سبيل تحقيقه ، لا نحصر هذا الهدف في عبارة واحدة هى « اكبر قدر مستطاع من حرية الافراد » . فالنظام الاجتماعى ـ كما يراه ـ كثيرا ما يكون في حقيقته مؤامرة كبرى على حرية الأفراد ، فلا يكاد يولد الطفل وينشأ حتى يغمسه ذووه ومواطنوه غمسا فى ثقافة المجتمع الذى جاء عضوا فيه ، فما ينفكون يلقنونه ماذا يعتقد وكيف يسلك ، بغض النظر عن سلامة تلك العقائد أو صواب هذا السلوك ، فليس المهم عندهم هو أن تكون العقيدة سليمة في ذاتها أو أن يكون السلوك صوابا في ذاته ، بل المهم هو أن تكون هذه هى عقائد سائر افراد

المجتمع وهكذا يسلكون ، واذن فحتم « محتوم » على الناشىء الجديد أن ينصب مع غيره في قالب واحد ، والا فهو الشاذ الذي يستحق أن يوضع مواضع السخرية ، ويكون الطفل في أعين الناس جديرا بالاعجاب والثناء حين يكون وادعا يؤدى ما يؤمر بادائه ولا يبيح لنفسه ان يناقش الكبار ولا ذوى السلطان فيما يأمرونه بفعله .

فالمشكلة الرئيسية في التربية ـ كما هى المشكلة الرئيسية في السياسة والأخلاق ـ هى كيف ينبغى للعلاقة بين الفرد والمجتمع أن تكون ، بحيث لا يضّيق على الفرد ولا ويضار المجتمع ؟ وبعبارة أخرى تكون المشكلة في كل هذه الميادين هى : كيف نجعل من الانسان فردا ومواطنا في آن معا ؟ وان رسل ليتمنى ألا تكون المواطنة مقصورة على بلد واحد ، بل المثل الاعلى عنده أن يكون العالم كله وطنا لكل انسان .

وجواب رسل ـ كما نستخلصه من كتبه الكثيرة ـ هو ان الامر في الدولة ينبغى أن يكون كالامر بالنسبة للفرد الواحد ازاء رغباته الكثيرة المتضاربة ، فماذا يصنع الفرد مع نفسه حين تكثر رغباته وتتناقض ؟ إنه يوازن بين الرغبات المتنافسة ليحقق من بينها ما هو أكفل له بأكبر سعادة وأدومها بقاء ، وكذلك قل في المجتمع ، فالخير بالنسبة للمجتمع هو أيضا قائم على أساس التنسيق بين رغبات أفراده المتضاربة ، واذن فالمبدا الأخلاقى الأسمى هو : اعمل العمل الذى ينشا عنه التنسيق بين رغبات أفراد المجتمع ، فذلك أفضل من العمل الذى يؤدى ،الى التنافر بين هؤلاء الافراد وان هذا المبدا لينطبق على كل مجتمع ـ صغر أو كبر ـ فهو ينطبق على رغبات الفرد الواحد ، وينطبق على أفراد الأسرة ، واهل المدينة ، وأبناء الوطن ،. كما ينطبق على العالم كله ، فلا عجب أن نرى هذا الفيلسوف نصيرا للمحبة بين البشر . نصيرا السلام .□□



تشارلز بيرس

مِنَ الفلاسفة منْ تقرأ لهم فتراك تنساب على بسيط هين لا تعترضه حزون ، فيشوقك السير ، ولكنك إذا ما أكملت الشوط وجدت جعبتك تكاد تخلو من الجديد الذى يهزك هزا . ومنهم من تقرأ لهم فتحس كأنما أنت تصعد الجبل الصعب ، أمامك فى كل خطوة عقبة لا بد من محاولة اجتيازها قبل أن تمضى فى الصعود ، لكنك إذا ما بلغت نهاية الطريق ، ألفيت نفسك على قمة نقية الهواء ، لايشوب سماءها هذا الغبار الذى يكتنف حياة الناس فوق الأرض .

ومن هذا القبيل الثانى من الفلاسفة « تشارلز ساندرز بيرس » (١٨٣٩ - ١٩١٤) الذى كان بمثابة أول فيلسوف أمريكي يخرج على العالم بفكر جديد يبلور فيه الحياة العقلية كما تمثلت فى القارة الجديدة ، فهو الذى خلق الفلسفة البرجماتية خلقا ، ثم هو الذى بلغ بها غاية كمالها ، فاذا ما جاء بعده التابعان الكبيران اللذان سارا على نهجه - وأعنى بهما وليم جيمس وجون ديوى - لم يسعهما إلا أن يتحركا فى الاطار نفسه . برغم ما جاءا به من تعديل وتحويل .

العربي - العدد ٥١ - فبراير (شباط) ١٩٦٣ م



تشارلز بيرس

دراسته العلمية

يقول الفيلسوف فى مقال كتبه عن نفسه :

« إنه منذ اللحظة الاولى التى استطعتُ فيها أن أفكر ، وإلى هذه اللحظة التى أكتب فيها هذه السطور - ولي من العمر ما يقرب من أربعين عاما - قد انصرفت الى التفكير فى مناهج البحث التى يصطنعها الباحثون فعلا ، والتى يمكنهم أن يصطنعوها لو أرادوا لانفسهم الكمال . أقول : إننى قد انصرفت إلى التفكير فى مناهج البحث انصرافا لم يفتر لحظة واحدة . وقبل أن آخذ نفسى بهذه الدراسة ، كنت قد انفقت عشر سنوات تحت التدريب فى معمل كيماوى ، فكنت على إلمام تام بكل ما كان معروفا عندئذ فى الفيزياء والكيمياء ، بل كنت كذلك على إلمام تام بالطريقة التى كان ينتهجها أولئك

العلماء الذين تقدمت المعرفة العلمية على ايديهم ، فحصرت انتباهى حصرا شديدا فى المناهج التى تسير عليها اضبط العلوم ، واتصلت أوثق اتصال بطائفة من جبابرة العقول فى عصرنا بالنسبة إلى علم الفيزياء ، بل إنى قد أضفتُ الى العلم اضافات جديدة ـ وان كنت لا أظنها ذات خطر كبير ـ فى الرياضة وفى نظرية الجاذبية ، وعلم البصريات ، والكيمياء ، والفلك وغيرها . ولذا فاننى مُشْبَعٌ من قمة الرأس الى أخمْص القدم بروح العلوم الفيزيائية، وذلك فضلا عن الدراسة الواسعة التى تناولت بها المنطق ، فقرأت كلَ ما قد كتب فى موضوعه مما يعد ذا اهمية فى هذا المجال ، . وانتهيت إلى إقامة مذاهب منطقية فى منهج الاستنباط وفى منهج الاستقراء على السواء » .

دراسته الفلسفية

ويمضى بيرس فى الرواية عن نفسه ، يقول : إنه عندما كان يدرس المدارس الفلسفية كلها ، ويتتبع طرائق الفكر عند أصحابها ، كان إنما ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمى فى معمله ، يبحث عن الجديد الذى لم يعُرفَ بعد ، لا من وجهة نظر الفيلسوف اللاهوتى الذى يتناول مادته وكأنها هى معصومة من الخطأ . ويروى لنا بيرس فى هذا الصدد انه أمضى ساعتين من كل يوم خلال ما يزيد على ثلاثة اعوام ، فى دراسة كتاب « كَنْت » (نقد العقل الخاص) ، حتى لقد حفظ محتواه عن ظهر قلب . إلى هذا الحد البعيد قد ذهب بيرس فى دراسته الفلسفية الالمانية على وجه الخصوص ، لينتهى الى نتيجة ، وهى أن معظم هذه الفلسفة ليس بذى قيمة تذكر من حيث المنهج الذى يؤدى إلى فكر جديد . نعم انها فلسفة غنية بايحاءاتها ، حتى لتظهر الفلسفة الانجليزية ذات الطابع التجريبى إلى جانبها فقيرة ساذجة ، إلا أن هذه الاخيرة مع ذلك أرسخ من زميلتها منهجا ، إذا ما نظرنا إلى المنهج على انه الوسيلة المؤدية إلى جديد . ولأضرب لذلك مثلا فاقول : إن من بين النتائج التى كانت الفلسفة الانجليزية قد وصلت إليها بمنهجها نظرية « ترابط

الافكار » التى يعدها بيرس أهم نتيجة وصلت إليها الفلسفة فى عصر ما قبل العلم .

واختصارا فإن بيرس يوجز موقفه الفلسفى فيقول : إن فلسفتى يمكن وصفها بانها محاولة فيزيائى أن يصور بصعوده الكون تصويرا لا يتعدى ما تسمح به مناهج البحث العلمى ، مستعينا فى ذلك بكل ما قد سبقنى إليه الفلاسفة السالفون ، لكننى لن اصطنع فى هذا طرائق الميتافيزيقيين فى الاستنباط الذى يقيمونه على فروض من عندهم ، ويصلون به إلى براهين يصفونها بالصواب القطعى الذى لا يتعرض للتعديل على ضوء ما قد تكشف عنه البحوث العلمية فيما بعد . كلا ، بل طريقتى هى طريقة العلم نفسها ، وهى أن اقدم صورة للكون على سبيل الافتراض الذى ينتظر الاثبات على أساس ما قد يتكشف لنا من حقائق ، ولذلك فهو يتميز أول ما يتميز بقابليته للصواب وللخطأ وفق ما تقدمه المشاهدة لنا بعدئذ من شواهد .

فلسفة بيرس فلسفة علمية ، لا تأملية

أحسب أن أهم ما نميز به فلسفة بيرس هو أن نَصِفها بأنها فلسفة علمية ، لكن هذه الصفة بدورها تحتاج إلى تحديد ، فما هى الخصائص التى اجتمعت فى تلك الفلسفة لتجعلها « علمية » ، ألأن صاحبها هو نفسه عالم فى الفيزياء والكيمياء ؟ أهي فلسفة تقدم لنا النظريات والقوانين عن هذه الظاهرة من ظواهر الطبيعة أو تلك ؟ كلا ، فهى ما زالت كأية فلسفة أخرى تحاول أن تجاوز حدود الظواهر الجزئية إلى حيث بناء الكون كله ماخوذا جملة واحدة ، لكن الذى يجعلها « علمية » لا « تأملية » هو أنها إذا ما نسبت الى الكون حقيقة ما ، اعتمدت فى ذلك على تأييد الوقائع التجريبية . وقد لا يجىء هذا التأييد التجريبى على يدى الفيلسوف نفسه ، بل قد يجىء به باحثون من بعده ، ولذلك كان الطابع العلمى يحتمٍّ أن تكون الفلسفة عملا مشتركا يتعاون على أدائه أكثر من شخص واحد . وليست هى بالانتاج العقلى الذى

ينجزه من اوله الى آخره شخص واحد بمفرده . وها هنا تضع اصبعك على فارق من أهم الفوارق التى تميز بين الفلسفة العلمية المعاصرة كلها ـ وما بيرس إلا واحد من أركانها ـ وبين الفلسفة التأملية كما قد عرفناها على أيدى الفلاسفة الأعلام ، من أمثال أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنت وغيرهم ، فقد كان كل من هؤلاء يبنى نسقه الفلسفى من الأساس إلى القمة ، كأنما هو عمل فردى فنى لا يجوز أنْ يشارك فيه أحد أحدا ، فاذا جاء أرسطو ـ مثلا ـ ولم يعجبه البناء الذى أقامه أفلاطون ، أقام هو بدوره بناء آخر من الأساس إلى القمة كذلك ، وهكذا دواليك . فالفلاسفة هنا كالاهرامات المستقل أحدها عن الآخر ، وليسوا هم كالطوابق فى البناء الواحد يكمل أحدها الآخر .

وإنه ليترتب على هذه التفرقة تميز هام مما يميز الفلسفة العلمية التى كان بيرس من اعلامها ، وهو ألاَّ تجىء الفلسفة على نسق مختوم مقفل لا يقبل الزيادة ولا التعديل ، بل تكون كالعلم فى كونها سيرا متصلاً جديده بقديمه ، بحيث لا يكون هناك أمر يقال عنه إنه هو الكلمة الأخيرة ، إذْ أن البحث الجديد فى المستقبل من شأنه دائما احتمال أن يعدل من النتائج السابقة ، واذن فالحقيقة « المطلقة » مثل أعلى ننشده ونقترب منه شيئا فشيئا ، ولكنه ليس بالشىء الذى يتحقق فى الواقع المشهود .

كان الفيلسوف الميتافيزيقى التأملي يبدأ بحقيقة يصفها باليقين الذى لا يحتمل الشك ، ثم يستنبط منها كل ما يستطيع استنباطه من النتائج ، حتى إذا ما اكتملت حلقات الاستنباط كلها ، كان له بذلك « نسقه الفلسفى » الذى يفسر به الكون جميعا ، فإذا سألناه : ومن أين جاءتك هذه الحقيقة الأولية الأولى التى بنيت عليها هذه النتائج ؟ أجاب بانها جاءته عن طريق « الحَدْس » أعنى طريق العيان العقلى المباشر ، أو إن شئت فقلْ جاءته عن طريق اللقانة أو البصيرة ، أما أصحاب الفلسفة العلمية ـ وفى طليعتهم فيلسوفنا بيرس ـ فلا يضمنون لك أى يقين فيما يزعمون ، إنهم يعلمون ـ كما علمَّهم العلم الطبيعى فى المعامل ـ أن كل حقيقة مرهونة بالتجارب التى تؤديها ، أما أن يكون للعقل الصرف لقانة تقذف بالحقائق من لدنها ، فاذا هى اليقين الذى يسلمٌ به وتُبْنى عليه الاحكام ، فذلك ما يرفضه الفلاسفة العلميون رفضا حاسماً .

الفلسفة البرجماتية

على أن الفلسفة العلمية المعاصرة ألوان وشكول ، وأحد ألوانها هو الفلسفة « البرِجَماتية » التى انشأها بيرس ثم جاء من بعده من جاء من أبطالها ، وهى فلسفة تصور العصر العلمى الذى نعيش فيه اليوم بصفة عامة ، وتصورُ الحياة العملية التى يعيشها الأمريكيون فى مدنيتهم الصناعية الحديثة بصفة خاصة ، كلمة « برجماتية » مصطلح أوجده بيرس نحتا جديدا من اصل أغريقى ، ليدل بجدة اللفظ على جدة المذهب ، والا فقد كان فى وسعه أن يختار كلمة أخرى من اللغة المستعملة ليشير بها الى الجانب « العملى » « التطبيقى » الذى أراده . (برجماتوس Pragmatos باليونانية معناها الفعل أو العمل) .

ما هى الفكرة ؟

ولعل السؤال الرئيسي عند بيرس ـ وعند فلاسفة غيره كثيرين ـ هو هذا : ما هى « الفكرة » ؟ إنه ما أسهلَ على الناس أن يقولوا إن لديهم « أفكارا » عن كذا وكيت ، أفكارا سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها ، فمتى تكون « الفكرة » جديرة بهذا الاسم ؟ ما طبيعتها ؟

هنا ستجد الفلاسفة أحزابا ، ففلاسفة « مثاليون » يقولون إن « الفكرة هى تصور عقلى يشترط أن يكون متسقا مع بقية التصورات العقلية ولا شىء غير ذاك . أى أنه لا يُطلبَ من « الفكرة » فى هذه الحالة أن تكون مقابلة لشىء فى الطبيعة الخارجية ، وعندئذ تكون مجموعة الأفكار كالبناء الرياضى البحت ، يقام فى العقل خاليا من التناقض الداخلى بين أجزائه ، لكنه لا يتوقف على كونه مطابقا لعالم خارجي .

وفلاسفة « واقعيون » لا يرضون بهذا التفسير ، ويقولون إن « الفكرة » ـ مهما تكن ـ لا بد أن تكون مطابقة لشىء ما موجود فى عالم الطبيعة الخارجية ،

سواء كانت المطابقة تامة كصورة الشيء على صفحة المرآة ، أو كانت مطابَقة يدخل فيها شيء من التباين بين الطرفين ، كان نقول - مثلا - إن ذوبان الثلج مطابق لحرارة موجودة خارج قطعة الثلج المذابة .

وأما « البرجماتيون » فيلفتون الأنظار إلى هذا الأمر لفتة جديدة ، إذ يقولون إن الذى يحدد حقيقة « الفكرة » ليس هو « مقوماتها » ، بل يحددها ما تستطيع أن « تفعله » في دنيا الاشياء . فالفكرة أداة تطلبّ لما تؤديه ، وليست هى كالصورة الفنية ننظر اليها فى ذاتها . الفكرة كمفتاح الباب ، مثلا ، ليس المهم فيه أن يكون مصنوعا من حديد أو خشب ، بل المهم فيه هو أنه يفتح الباب المغلق ، فاذا لم ينفتح به باب لم يكن مفتاحا مهما اتخذ لنفسه من صور المفاتيح .

عند البرجماتيين ، الذين هم على مذهب بيرس ، أن الفكرة خطة للعمل ، وقيمتها فى نجاح تلك الخطة . هى كالخريطة التى قيمتها كلها مرهونة - لا بجمال ألوانها وحسن شكلها وإحكام رسمها - بل بكونها أداة صالحة فى يد المسافر يعرف بها اين النهر واين الجبل . ألا ما أكثر الناس الذين يحسبون أن فى رؤوسهم « أفكارا » ، حتى اذا ما سألتهم : وماذا تستطيع تلك الأفكار ان تؤدي فى دنيا العمل ؟ لم يجدوا جوابا ، لأنها ليست فى الحقيقة أفكارا بالمعنى الذى يحدده البرجماتيون . بل ما أكثر الفلاسفة الذين يتحدثون عما يسمونه « أفكارا » وهى فى الحقيقة لغو لا ينفع ولا يشفع ، واذن فمقياسنا هو : ماذا عساي أن « أصنع » بهذه الفكرة أو بتلك ، وبهذا الذى استطيع ان أصنعه يتحدد « معنى » الفكرة .

برجمانية ، وبرجماتية

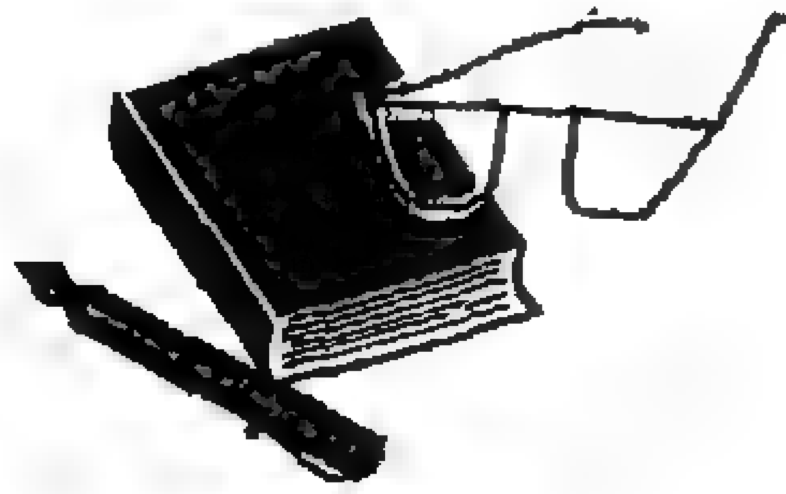
فمذهب بيرس البرجماتى هو « قاعدة منطقية » لتحديد المعنى ، وجدير بنا فى هذا الموضوع أن نفرق بين شيئين لأهمية هذه التفرقة فى فهم الفلسفة المعاصرة ، بل فى فهم الفرق بين برجماتية بيرس ، وبرجماتية وليم جيمس ،

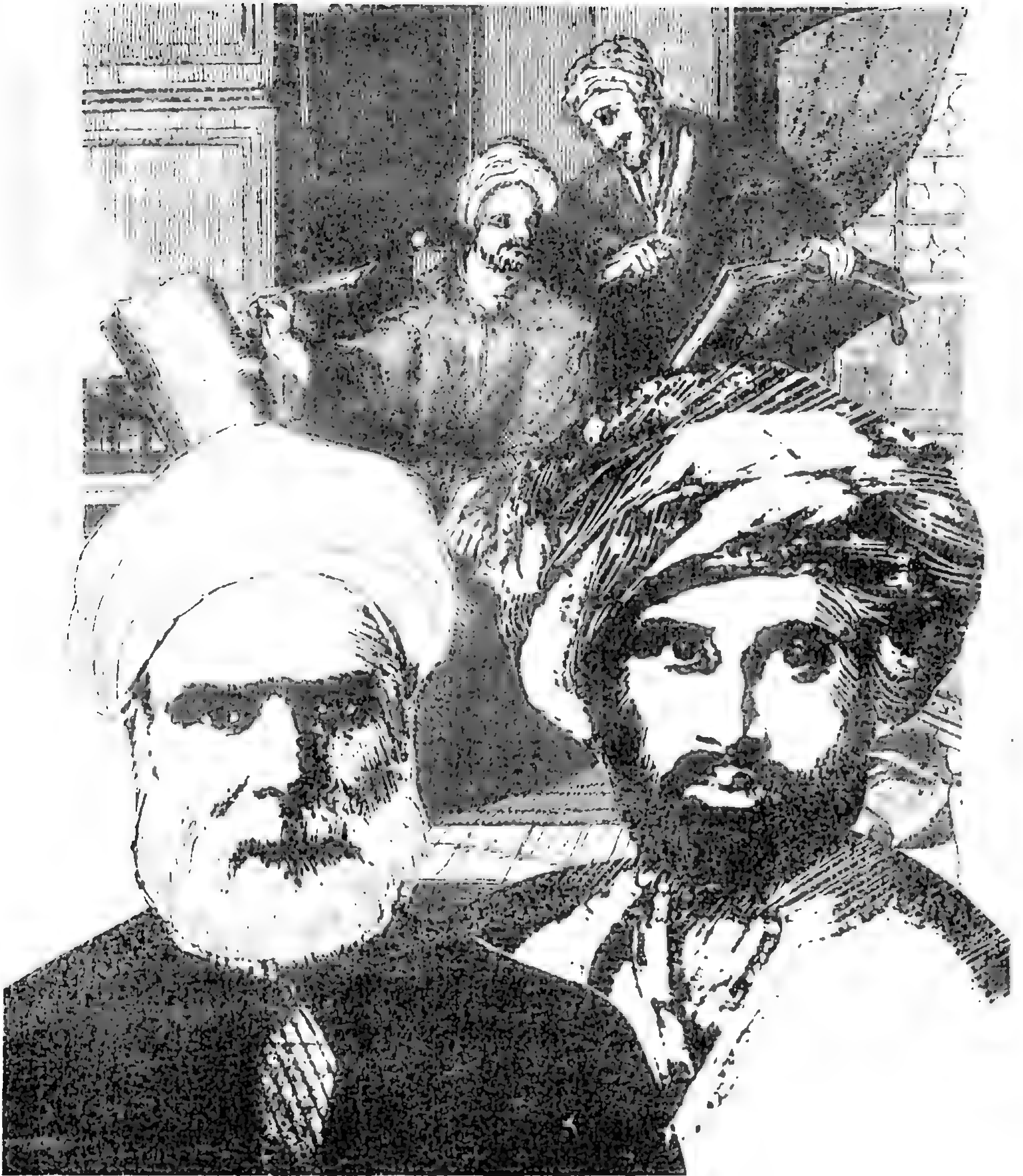
برغم كونهما من مدرسة فلسفية واحدة . والشيئان اللذان أحب أن افرق لك بينهما هما : « المعنى » من جهة ، و « الصدق » من جهة أخرى . فاذا كنت بازاء جملة قالها قائل ، مثل قوله « على سطح القمر جبال ووديان » ، فهناك أمران متميزان : أولهما أن يكون لهذا الكلام « معنى » مفهوم ، وثانيهما أن يكون هذا المعنى « صادقا » على الواقع . وبالطبع لايتحقق « الصدق » على الواقع ما لم يكن للكلام معنى . ولكن قد يكون للكلام معنى مفهوم دون أن يكون صادقا على الواقع .

وبعد هذه التفرقة الهامة نقول : إن برجماتية بيرس هى نظرية فى « المعنى » ولا شأن لها بعد ذلك أصدق الكلام أم لم يصدق على الواقع .

فمتى يكون للعبارة « معنى » عند بيرس ؟ تكون العبارة عنده ذات معنى إذا ما كانت الفاظها دالة على خبرة حسية يمكن اللجوء اليها فى عالم التجربة ، وليس لأية لفظة من معنى سوى مجموعة تلك الخبرات الحسية المتوقع حدوثها . فمثلا اذا قلت عن شىء أنه « صلب » ، فما معنى الصلابة ؟ معناها خبرات نخبرها حين نستخدم ذلك الشىء فى حياتنا العملية ، فنراه يخدش غيره ولا ينخدش بغيره ، ونراه يكسر غيره ولاينكسر بغيره وهلم جرا . اجمع هذه « الافعال » الممكنة كلها في قائمة ، يكن لك معنى كلمة « صلب » التى نصف بها الشىء الذى وصفناه بها . وأما اذا لم يكن لكلمة ما مثل هذه الاجراءات العملية التى تحدد معناها ، فهى عندئذ بغير معنى مهما أكثر الناس من استعمالها فى أحاديثهم .

وسأترك الأمر للقارىء ، ليفكر لنفسه كم تتغير حياته الثقافية اذا هو حاسب نفسه بهذا المعيار فى « المعنى » ، فكلما نطق بكلمة أو عبارة ، سأل : ما هو « العمل » الذى ينبنى على مثل هذا القول ـ فعلا أو إمكانا ـ واذا لم يجد لكلامه خطة منطوية على عمل ، فَلْيوقن مع بيرس ـ ومعى ـ انه كلام بغير معنى . □□





الفصل الثالث

إشكاليات تواجه الفكر العربي المعاصر


أفلاطون

أزمة العقل في حياتنا

نقول في أحاديثنا الجارية : إن فلاناً « متزن » ، وذلك إن أردنا مَدْحَه بصفة لعلها أن تكون من أعظم ما يوصف به انسان ، وفيم يكون هذا « التوازن » المحمود ؟ إنه يكون بين مقومات متباينة هي قوام الانسان ، قد تتعاون كلها على بلوغ هدف معين ، لكنها كذلك قد تتنازع بحيث تتجه كل منها وجهة غير الوجهة التي تتجه إليها المقومات الأخريات ، ولو أخذنا بالتصنيف الأفلاطوني القديم لهذه المقومات ، لقلنا إنها صنوف ثلاثة ، كل صنف فيها يتعلق بجزء من البدن على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ، وتلك هي شهوات البطن ، وعواطف القلب ، وحكمة الرأس ، وليس من الخير لأحد أن تُطمس منه الشهوة أو العاطفة أو أن يُقَيَّد منه العقل الذي هو مصدر الحكمة ، وإنما الخير كل الخير في أن تبقى هذه العناصر الثلاثة جميعا ، على أن يكون بينها اتساق في طرائق السير واتحاد في الهدف ، ولقد صور أفلاطون هذا الاتحاد وذلك الاتساق بصورة مشهورة ، وهي أن تصوِّرَ الشهوة والعاطفة جوادين يجران عربة ، ويمسك باللجام سائق هو العقل ، فلو تُرك الجوادان لدَفْعتهما الفطرية لجمحا ، لكن العقل السائق يعرف كيف يضبط منهما خطوات السير نحو الهدف

المقصود ، فإذا توافرت لشخص مثل هذه الحالة التي تنساق بها الشهوة والعاطفة مقيدة بشكائم العقل ، قلنا عنه أنه بذلك قد اكتسب فضيلة « العدالة » ـ كما يسميها أفلاطون ـ وصفة « الاتزان » كما نحب نحن أن نسميها ، لتساير أفهام الناس في عصرنا القائم ، وهذا الاتزان (أو هذه « العدالة » بالمصطلح الأفلاطوني) إنما يصف الفرد ، كما يصف الدولة سواء بسواء ، ففي كليهما بطن يشتهي ، وفي كليهما قلب ينفعل بالعاطفة ، وفي كليهما رأس يسوس .

ما العدالة عند أفلاطون ؟

لقد استهل أفلاطون محاورة « الجمهورية » ببحث مستفيض في هذه « العدالة » ما معناها على وجه التحديد ؟ كان لابد له أن يفعل ذلك ليجعل من هذه الصفة الجوهرية أساساً يقيم عليه الدولة التي أراد أن يقيمها ؟ لكنه تردد لحظة : أي الطرفين يبدأ ببحثه ليطبق النتيجة التي ينتهي إليها على الطرف الآخر ؟ أيبدأ بالفرد الانساني فيحلل خصائصه ، ليكون له بذلك ما يمكن إسقاطه على بناء الدولة ، أم يبدأ بالدولة ليستخلص من تعادل كيانها كيف يجيء الفرد الانساني المتعادل ؟ ولقد آثر هذا البديل الثاني ، وهاك نص حديثه في هذا الصدد لظرافته :

« هب انه قد طُلب إلى شخص قصير النظر أن يقرأ حروفاً صغيرة وهو منها على مبعدة ، ثم جاءه من أنبأه بأن هذه الحروف نفسها مكتوبة في مكان آخر بحجم أكبر ، أفلا تكون هذه فرصة نادرة له ، تتيح له أن يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة ، ثم ينتقل منها إلى الصغيرة ، ليرى ما بينهما من تماثل إنْ وجد ؟ . . إن « العدالة » التي هي موضوع بحثنا ، إذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة له ، فهي كذلك تصف الدولة . . والدولة أكبر من الفرد . . وإذن فالأيسر هو رؤية العدالة في صورتها الكبيرة ، ومن ثم فإني أقترح البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى في الدولة أولا ، لننتقل بعدئذ إلى الفرد فنبحث عنها هناك ، وبهذا

يجيء انتقالنا من الأكبر إلى الأصغر فتسهل المقارنة بين الصورتين . . وإذن فلنتخيل دولة تنمو وتتكون أمام أبصارنا ، لنرى العدل والظلم إذ هما ينموان فيها » .

هكذا أراد أفلاطون أن يفهم حقيقة الفرد في اكتسابه لفضيلة العدل أو فضيلة « الاتزان » وقد يكون هذا المنهج السديد ، عندما تكون المعاني المطروحة للبحث منظوراً إليها في صورة كمالها النظري ، فعندئذ يمكننا أن نرسم صورة للدولة المثلى فنرى في جنباتها كيف يكون الفرد الأمثل من أفرادها ، أما إذا كانت الصور المطروحة للبحث مأخوذة من الواقع الفعلي المحسوس بكل ما يشوبه من نقص وتشويه ، فإن المنهج الأفلاطوني لا يسعف ، ويكون حتماً علينا أن نعكس طريق السير ، فنرى الأفراد في نقصهم ، لنخلص منهم إلى تصور الدولة التي تسودهم في أوجه نقصها الذي يعكس بالضرورة نقص الأفراد ، إذ الأمر ـ كما قيل ـ هو أنه كيفما يكون أفراد الناس ، تكون الدولة التي تُولَّى عليهم .

وإني لأزعم هنا بأن متوسط الفرد من أبناء الأمة العربية في عصرنا ، يفلت من يديه زمام العقل ، فتجمح عنده الشهوة والعاطفة جموحاً يحجب عنه رؤية الأهداف واضحة ، ومن ثم فهو يسد أمامه سبل الوصول .

عداوة أوساط الناس للعقل

فلننظر ـ إذن ـ إلى أوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ، ومن منهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير ، فاذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرود أصحابها أرض القمر ، تمنوا من أعماق نفوسهم أن تجيء الأنباء بفشل التجربة ، وإذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب ، تؤخذ من آدمي لتزرع في آدمي آخر ، أحزنهم أن يتحقق النجاح وأفرحهم أن تخفق المحاولة ،

وهاك هذين المثلين من خبرتي الخاصة ، لم أقرأ عنهما في صحيفة أو كتاب ، بل شهدتهما بعيني وسمعتهما بأذني .

أقيمت ندوة ثقافية كنت أحد أعضائها وكان من المسهمين فيها كذلك عميد لاحدى كليات العلوم عندئذ ، وكان السؤال المطروح هو : ماذا نرى في هذه الوثبة العلمية الجريئة ، التي هي صعود الانسان إلى أرض القمر ؟ فكان مما قاله عميد كلية العلوم باحدى الجامعات العربية انه يعوذ بالله من هذا الشطط الذي قد يؤدي بالكون إلى دمار ، ثم تساءل قائلا : أليس يجوز أن يهبط الصاروخ على القمر بدفعة قوية فإذا القمر ينحرف عن مداره فتكون الطامة على البشر ؟ . .

أما المثل الثاني فهو انه سئل قطب من أقطاب الطب في الأمة العربية : ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب في أبدان غير أبدانها ؟ فاستعاذ الله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكداً أنها محاولات مجنونة لن تؤدي إلى شيء ، وربما كان هذان العالمان لا يعتقدان في صدق ما قالاه ، وإنما قصدا به إلى ارضاء السامعين ، فتكون الطامة أكبر ، لأن الدليل عندئذ ينهض ليؤيد ما نزعمه ، وهو أن مثل هذا القول هو ما يُرضي الناس ، ثم نكون قد فسرنا بالنفاق نزاهة العلم والعلماء !

أولئك هم علماؤنا فما بالك بأبناء السبيل ؟ إلا أن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا ، ولذلك كان شرطاً عليك إذا كتبت للصحف والمجلات أو أذعت في الناس حديثا ، أن تكسو الحقائق العلمية التي تنوي عرضها على الناس بحشايا من ريش النعام لئلا تتأذى أبدانهم اللينة ، فعليك أن توهم الناس بأنك لم تقصد إلى العلم الجاف الكريه ، وإنما قصدت إلى تسليتهم في أوقات الفراغ ، وإذا لم تفعل ذلك فلا سبيل أمامك إلى صحافة أو إذاعة .

الرأي السائد فينا هو أن العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست وسيلتك إلى النجاح في أي ميدان تشاء : ميدان العمل أو ميدان السياسة أو غيرهما ، هي أن تدقق وتدقق ، وإلا لما بلغت من الطريق أدناه ، ان الساعات التي يصرفها

الدارس العلمي في مشكلة واحدة من مشكلاته « النظرية » كفيلة أن يقفز بها « العمليونَ » إلى الذرى مالا وجاها وقوة . . أليس لكل شيء معيار يقاس به ؟ والمعيار السائد بيننا هو : كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطان وثراء ؟ ولما كان الأغلب ألا يعود العلم على أصحابه من هذه الأشياء بمحصول وفير ، كان لهؤلاء المنزلة الثانية في مجتمعنا ، وذلك على أحسن الفروض .

هل العقل عدو الوجدان ؟

الرأي الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان ، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجه ، إنه إذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد في اختيار القلب ، وهل هي مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالماً واحداً ؟ إنه لما كثرت علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته وآلاته ، قلنا عنه إنه « مادي » لعين ، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحي الشياطين ، وكأنما أجهزته وآلاته قد رَكّبَتْهَا الأبالسة ، وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذي يتجلى في هذه الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو روح ظهرت فيما أبدعته ليصبح مشهوداً بعد أن كان كامنا خافيا ، شأن كل خالق وخلقه ، حذار أن تقول شيئا كهذا ، لأن الروحانية في حسابهم يستحيل أن تتدلى إلى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة أو ما شاءت . . إن أغلب الناس حولنا هم أقرب إلى الظن بأن الحقيقة إنما ينطق بها البلهاء قبل أن ينطق بها العلماء .

ذكاء العقل إذا توقّد ، خشي الناس لعنته ، لأنه نافذ إلى الأعماق ، وهم يريدون أخذ الأمور « بالبَرَكَة » من أسطحها لا من أعماقها ، ولأنه يتشكك قبل

أن يستقر على عقيدة وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيراً ما تسمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصيّ « خوضاً » فيما ينبغي ألا يخاض فيه ، إعمال العقل ـ عند الناس ـ مجلبة للشقاء ، لأن الحياة ـ عندهم ـ تسلم زمامها إلى الذين يقبلونها كما ترد إليهم عن عمى وصمم ، فذو العقل يشقى في النعيم بعقله ، وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم ، لأن الشقاوة والنعيم يقاسان بمعايير البهائم ، إذ هي تنعم أو تشقى بمقدار ما يصادفها من كلأ المراعي ، ان كثرة الناس يؤذيها أن يكون الكون سائراً على قانون محكم ، ويسعدها أن يكون هذا القانون ألعوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبة .

تلك وأشباهها هي الخصائص المألوفة في أوساط الناس من حولنا ، وعلى غرار الأفراد تستطيع أن تتصور الدولة .

دفعة الغريزة ودفعة العقل

الفرق بين دفعة الغريزة (ونريد بالغريزة جانبي الشهوة والعاطفة اللذين أشرنا إليهما في التقسيم الأفلاطوني) أقول إن الفرق بين دفعة الغريزة من جهة ، وتخطيط العقل وتبريره من جهة أخرى ، هو أساس الاختلاف بين ما يسمى في الثقافة الغربية بالرومانسية من ناحية والكلاسية من ناحية أخرى ، وانى لأرانا ـ أعني الأمة العربية في حاضرها ـ على أساس هذه التفرقة غارقين إلى آذاننا في موجة رومانسية بكل ما في ذلك من خير وشر ، لكني لا أدع هذا القول بغير تحفظ شديد ، فأولا : قد شاعت هاتين اللفظتين ترجمة عربية فيقال عنهما « الابداع » (للرومانسية) و « الاتباع » (للكلاسية) ، لكنني إذ أصف بالرومانسية فليس الجانب الإبداعي من معنى الكلمة هو ما أريد ، وإنما أردت من معناها جانباً أساسياً آخر هو الصدور عن العاطفة في الاتجاه وفي السلوك ، لا عن العقل ، وثانيا : إن من معنى « الإتّباع » احتذاء الناس للأقدمين في الفكر

وفي العمل ، وليس هذا الجزء من معنى الكلاسية هو ما أردتُ نفيه بالنسبة إلينا ، إذ أننا من ناحية اتباع الأقدمين كلاسيون إلى حد بعيد ، ولكني أردت من الكلاسية جانباً أساسياً آخر ، هو اهتداء الناس بالعقل وما يقتضيه من قواعد وقوانين .

نحن في حاضرنا الثقافي والعملي رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلي من ضوابط وحدود ، فالرومانسية في جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الأخلاق ومعايير الفنون ، فوسيلة الرومانسي في ادراك ما يُدركه هي وجدانه لا منطق عقله ، ما ينبض له قلبه هو الحق ، واقذف في جهنم ما قد يمليه عليك منطق العقل إذا جاء مخالفاً لما قد مالت إليه العاطفة ، المنظر الريفي متروكاً على طبيعته هو عند الرومانسي خير من مدينة تعج بظواهر الحضارة ، وذلك لأن الريف هكذا جاء انبثاقه فطرية ، وأما المدينة بحضارتها فمن نتاج العقل وعلومه ، ولما كان المنظر الريفي أكثر ملاءمة للشاعر ، وكانت المدينة الصاخبة أكثر ملاءمة للباحث العلمي ، كان للشاعر عند الرومانسي أسبقية على رجل العلوم ، وحسب الشاعر قيمة عنده ، أنه هو ـ دون الباحث العلمي ـ الذي يعبر عن الذات الانسانية وما تختلج به من عاطفة وانفعال ورغبة ، فذلك عند الرومانسي أهم من قوانين الفيزياء والكيمياء . ومرة أخرى أريد أن أتحفظ ببعض القيود على ما أوردته الآن ، فما قد أوردته إنما يصف الرومانسي المخلص ، الذي يصدر عن عقيدة صادقة لا يشوبها الرياء الذي كثيراً ما يباعد بين القول والعمل ، وأما الرومانسي العربي فهو قادر على هضم التناقض بين أن يكون شاعراً يتغنى بالطبيعة وهي على فطرتها ، وبين أن يسكن في قلب الصخب الحضاري في المدينة .

وليست هذه أولى المفارقات التي يعيشها راضياً مطمئناً ولا هي آخر المفارقات ، إنه لـمّا حدث الانقلاب الصناعي في انجلترا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، وأخذ الناس رويداً رويداً يهجرون الريف إلى المدن ،

استدباراً لعصر سادته زراعة ، واستقبالا لعصر جديد تسوده صناعة ، غضب الشعراء لهذه الظاهرة المحزنة في حياة الانسان ، وراحوا يصورون المصانع والآلات والمدينة بهوائها الخانق ، وكأنهم يصفون شيئاً أقامه الشيطان لغواية الانسان ، لكن هؤلاء الشعراء ـ في رومانسيتهم تلك ـ قد اتسقوا مع أنفسهم ورفضوا حياة المدن ، وتشبثوا بالعيش في ريفهم الهَادىء الجميل ، وجئنا نحن اليوم ـ أعني المثقفين العرب ـ وأردنا لأنفسنا حركة رومانسية من ذلك القبيل نفسه ، لنعبر بها عن شيء من الرفض الذي نحسه تجاه الحضارة الغربية الجديدة ، لكننا لم نستطع التوفيق بين القول والعمل ـ شأننا في سائر جوانب الحياة حتى أصبح ذلك طابعاً يميزنا تمييزا واضحاً عن عباد الله الآخرين ـ فأشدُّنا سخطاً على « مادية » الحضارة الغربية ربما كان أكثرنا انتفاعاً بنتاجها ، وأعلانا صوتاً في الدعوة إلى جمال الريف وسكونه ، وقد يكون أعمقنا انغماساً في حياة المدينة بكل صخبها ووهجها .

الفلاسفة والصراع بين العقل والعاطفة

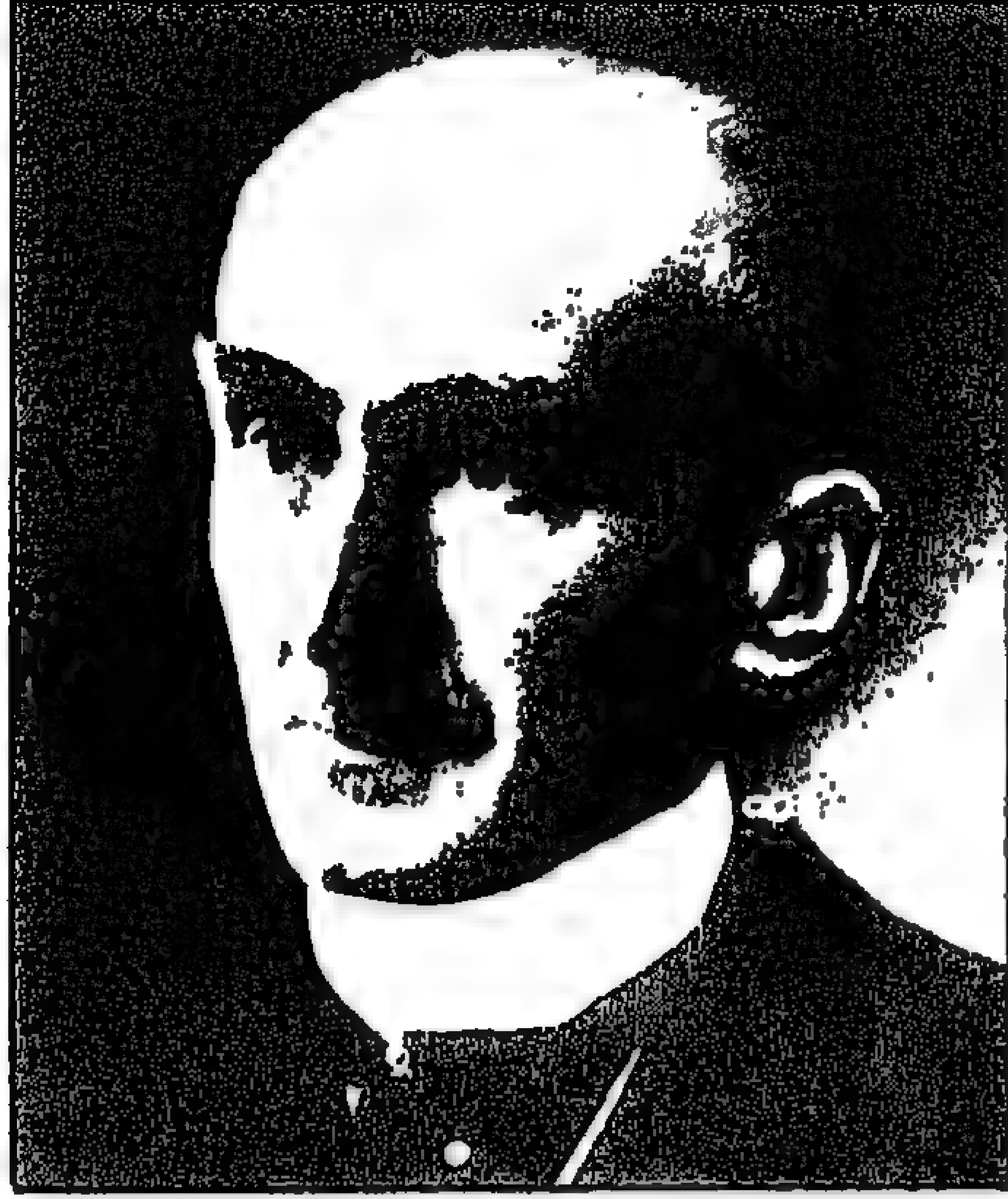
وليس هذا التعارض بين العاطفة والعقل مقصوراً على أصحاب الفن والأدب ، ولا على عامة الناس في حياتهم اليومية ، بل إنه ليظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفي ، فترى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر إذا ما طغى وجاوز حدوده ، فقد يوغل الناس ذات عصر في تحكيم العقل حتى ليذهبوا إلى حد عبادته وإنكار كل ما عداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون إلى أولوية العاطفة ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو إبان القرن الثامن عشر ليقاوم عُبّاد العقل من أعلام حركة التنوير في فرنسا ؟ وكما حدث أيضاً حين ظهر برجسون في عصرنا الحديث هذا ، داعياً إلى أولويّة الوجدان ليصد موجة عارمة طغت على أوروبا خلال القرن الماضي لتحمل الناس على الإيمان بالعلم وحده

والعقل وحده ، والعكس صحيح كذلك ، فقد يوغل الناس في التنكر للعقل حتى تراهم لا يحتكمون إلا لما جاء من غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعندئذ ينهض الفلاسفة الداعون إلى الحد من هذه الدفعة اللاعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت في فرنسا ، وفرانسس بيكون في انجلترا ، على مشارف التاريخ الحديث ، وكما حدث أيضاً عندما ظهر أوجست كونت في أواسط القرن الماضي ليصد تيار الرومانسية الذي أعقب الثورة الفرنسية ، وشمل بأمواجه كل ميدان من ميادين الفكر والفن والأدب .

الحدس طريقة في إدراك الحقائق

على أن طريقة العاطفة أو الغريزة في إدراك حقائق الأشياء ، قد تأخذ عند الفلاسفة صورة يسمونها بالمصطلح الفلسفي « حدساً » ، ويقصدون به رؤية الحقيقة رؤية مباشرة كأنما هي تحدث بنور إلهي أو بلمعة من الوحي ، فإذا « حَدَسَ » الفيلسوف ـ أو أي انسان من عامة الناس ـ حقيقة ما على هذا النحو المباشر ، لم يكن من حقنا مطالبته بإقامة برهان على صدق ما يزعمه ، لأن إقامة برهان تتضمن اعترافاً بوجود فكرة أخرى ذات أسبقية منطقية ، هي التي نستند إليها في إقامة البرهان ، فإذا كان الزعم عن فكرة ما هو أن رائيها قد رآها بلمحة من وجدانه لمحا مباشراً ، كما يحس المتألم الألم ، أو كما يحس النشوان نشوته ، تَبِعَ ذلك ألا تكون الفكرة المرئية موضع شك عند صاحبها بأي وجه من الوجوه ، وألا يكون هنالك عنده ما هو أوثق منها يقيناً فيرتد إليه يقيم به الدليل على صدقها .

على مثل هذه الرؤية المباشرة المزعومة ، يعتمد المتصوفة ، حين يزعمون لك أنهم قد « شهدوا » الحق شهوداً مباشراً ، فلا أدلة يُستدل بها ولا وسائط بين المرئي والرائي ، وعلى مثل هذا الأساس الصوفي نفسه ـ بدرجات متفاوتة ـ تقوم



هنري برجسون

الكثرة الغالبة من أحكامنا ورؤانا ، لا أقول في حياتنا الخاصة وحدها ، بل أضيف إليها شئون حياتنا العامة كذلك ، فكم من قرار نتخذه ، وقد يكون قراراً ذا نتائج بعيدة المدى في حياة الناس . ومع ذلك فإذا سألت الرجل المسئول الذي أصدر القرار : أين المبررات « العقلية » التي كانت بين يديك بمثابة المقدمات ، حتى لم تجد مفراً أمامك من اتخاذ قرارك هذا ؟ لما وجدت لسؤالك عنده من جواب ، إلا أن يكون موهوباً يرى الحقائق بمثل تلك البصيرة النافذة التي « تشاهد » الحق بحدس مباشر ، وفي هذه الحالة لا يكون تحليل ولا تعليل .

وأي تحليل وأي تعليل تطالب به من ينظر أمامه فيقول : إني أرى بقعة صفراء ؟ هكذا تكون الرؤية المباشرة ، لولا أن رؤية اللون هنا قد جاءت إلى من أدركه عن طريق حاسة معلومة هي حاسة البصر ، أما رؤية الحقائق عند أولئك الذين يدّعون رؤيتها بموهبة حدسية خارقة ، فكثيراً ما تكون ميلاً مع دفعة

الغريزة أو العاطفة ، بل ولماذا لا نسمي الأشياء بأسمائها الصحيحة فنقول : إنها كثيراً ما تكون ميلاً مع اندفاعة النزوة والهوى ؟

ودعوى فلاسفة الرؤية الحدسية ـ مثل برجسون ـ ومن يلفُّون لفَّهُم من صغار الناس في صغار الأمور ، قائمة على أن الحدس فطرة لا تخطىء ، لأنه كالغريزة أو لأنه هو نفسه الغريزة الملهمة التي تعرف طَريقها المأمون ، ولذلك كلما اقترب الانسان من حالة الغريزة الفطرية هذه ، عددناه أقرب إلى رؤية الحق بصفاء روحه ، كالأطفال أو كمن أصابتهم البلاهةُ والعَتَه ، أما إذا جاء الرأي ممن اكتملت له عوامل النضج ، وقال لنا إنه رأي جاء بعد تحليلات واحصاءات وتدقيق وتحقيق ، فهاهنا يغلب أن ننظر إليه نظرة المُرتاب ، لأن السماء ـ في ظننا ـ لا تفتح أبوابها لامثال هؤلاء الحاسبين .

طريقان مختلفان

يقول برجسون : هنالك طريقان مختلفان أعمق اختلاف ، أحدهما عن الآخر في معرفتنا لحقائق الأشياء : أولهما يكتفي بأن يحوم حول الموضوع ناظراً إلى ظواهره الخارجية البادية للحواس ، والآخر يقع في لب الموضوع وصميمه ، فلا يقف عند الجانب المنظور من الشيء المراد معرفته ، ولا هو يطمئن ـ كما يطمئن أصحاب الطريق الأول ـ إلى رموز اللغة يسوق فيها الحقيقة التي رآها ، بل يغوص إلى الأعماق مجتازاً الظواهر الخارجية ليدرك الجوهر الباطني إدراكاً يستعصي بعد ذلك على التعبير بأدوات اللغة أو الأرقام ، ولهذا كانت المعرفة في الحالة الأولى (وهي المعرفة العلمية) معرفة نسبية لا تبلغ مبلغ اليقين لأنها تتعرض للخطأ ، وأما في الحالة الثانية (وهي الإدراك الصوفي) فهنالك تكون المعرفة مطلقة اليقين .

وهذا الضرب من المعرفة اليقينية عن طريق الوجدان ـ حتى وإن أنكرها العقل بمنطقه النظري المجرد ـ هو ما يصفه المتصوفة من أسلافنا ، إذ يفرقون بين ما يسمونه بعلم القلوب وعلم اللسان ، فالمتصوف بوجدانه إذا ما كُشف عن بصيرته الحجاب تبدلت حواسه بأخرى تمكنه من رؤية الغيب ، كالذي يحدث للنائم في رؤياه فما إن يَغِبّ في نعاسه ويتحلل قليلا من أثقال الوجود المادي ، حتى تنفتح له حواس أخرى إلى الغيب ، فيرى ويسمع ويأكل ويتكلم ويمشي ويبطش ويصل إلى أقصى أرجاء الأرض ، لا تحجبه أبعاد المكان ، عندئذ يحيا في وجود أكمل من الوجود الدنيوي ، وربما اكتسب في ذلك الوجود الخفيّ قوة الطيران والمشي على الماء والدخول في النار دون أن يحترق ، فإذا كان مثل هذا هو ما يجده الانسان من عامة الناس في نومه ، فهو هو بعينه ما يحققه الصوفي في صحوه ، لأن الجانب الشريف من وجوده له غلبة على الجانب الخسيس ، فتراه قادراً في عالم الشهادة على فعل المعجزات (هذا كلام مأخوذ من بعض المتصوفة الأقدمين) .

وخلاصة ما أردت قوله ، هو أن المتصوفة ـ حديثهم وقديمهم على السواء ، مع اختلافات في العرض لا في الجوهر والأساس ـ متفقون على أن للانسان قدرة على اكتساب ضرب من المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس ، إذ يحدث ـ كما يقول برجسون ـ نوع من التعاطف بين الانسان وما يدركه ، تعاطفٌ يضع به الانسان نفسَه في صميم الشيء المدرك ، ليقنع منه على ما هو فريد فيه ، لا يشاركه فيه شيء آخر ، ومادام جانباً فريداً لا يتكرر في شيئين ، بل يختص به الموضوع المدرَكُ دون سواه ، كان مستحيلا على التعبير اللغوي ، لأن اللغة إنما تعبر عن الجوانب المشتركة العامة التي يتكرر وقوعها في مختلف الأفراد ، ويسوق لنا برجسون مثلا لهذه الحالة الإدراكية التي يواجه بها الشخص المدرك صميم ما يدركه ، معرفة الانسان لنفسه ، فهو إذا ما استبطن ذاته أدركها « بحدس » مباشر إدراكاً لا يحتمل الشك ولا الخطأ ، وهو في الوقت نفسه إدراك لا يتطلب تحليلا ولا تعليلا .

هذا الذي يقوله المتصوفة الأقدمون والمحدثون هو ما يؤمن بصدقه الكثرة الغالبة من أبناء الأمة العربية ، لا فرق في ذلك بين أميٍّ وعالمٍ ، ولا عجب إن وجد برجسون عند المشتغلين منا بالفلسفة ، رواجاً وتأييداً ، ويا وَيْل من غشيتْ عيناه عن الحق فاجترأ معترضاً ليقول : لكن برجسون هذا لم يجد إلا الأداة الشائهة الناقصة - وأعني أداة اللغة ورموزها - ليبسط بها رؤيته الفلسفية التي قال عنها - شأن المتصوفة جميعاً - إنها رؤية ليست مما تستطيع اللغة أن تحكيه ، وتلك - عندنا نحن الذين غشيت أبصارهم عن الحق - هي العقبة التي يقع فيها حمار الشيخ ! فالمتصوفة يقولون ، وجميع المؤيدين للرؤية الصوفية يقولون معهم : إن ما نراه من الحق لا يأتينا عن طريق الحواس الظاهرة ، ولا هو مما يصاغ في كلمات ، لأنه « حالات » يشعر بها الصوفي من داخل ، كشعوره بحلاوة العسل أو بمرارة الحنظل ، والحالات لا توصف بأدوات اللغة ، ومع ذلك تراهم يقولون ذلك لنا في « كلمات » !

قل لمن شئت : إن العقل الذي هو أداة العلوم مأمون الجانب،وينبغي الركون إلى تدبيره وحسابه كلما هممنا بعمل نؤديه ، تره يشيح بوجهه عنك حتى لو كان من رجال العلوم في أعلى مستوياتهم ، طالما هو خارج معمله ، لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل لا يجاوزها ، ولكن قل له : إن الإدراك الصوفي النافذ خلال الحجب والاستار قادر على رؤية الغيب رؤية حق وصدق ، فقلَّ أن تجد منه الشك والتكذيب ، فالسائد فينا جميعاً أن هذا الضرب من كشف المحجوب هو في مستطاع نفر مكرمين مقربين ، وهؤلاء إذا ما اهتدوا بوجدانهم إلى الحق فلن يجد الباطل إليهم سبيلا .

فهل أصاب حقاً هؤلاء جميعاً في ظنهم بأن مثل هذا الإدراك الوجداني المباشر لما هو مغيَّب عن البصر وعن العقل صادق دائما ؟ هل الرؤية المباشرة

للمستور ، وهي الرؤية التي يدعيها المتصوفة ويدعيها برجسون كما يدعيها كل من اختار هذه الطريقة في النظر إلى الأمور ، معصومة من الخطأ كما يظنون ؟ لنأخذ المثل نفسه الذي ضربه برجسون للرؤية التي يستحيل عليها الخطأ ، وهو مَثَلُ الانسان يستبطن ذاته من داخل فيراها رؤية اليقين ، فهل من الحق أن الانسان في استبطانه هذا لذاته يعرف حقيقة نفسه معرفة تبلغ حد اليقين ؟ أيسهل عليه عندئذ أن يرى كل ما تنطوي عليه تلك النفس من حقد وحسد وخسة وغرور ؟

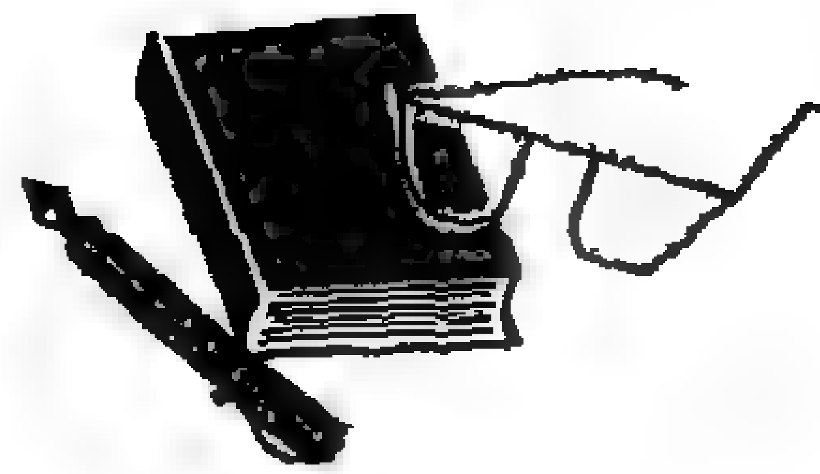
بين المنطق والتصوف

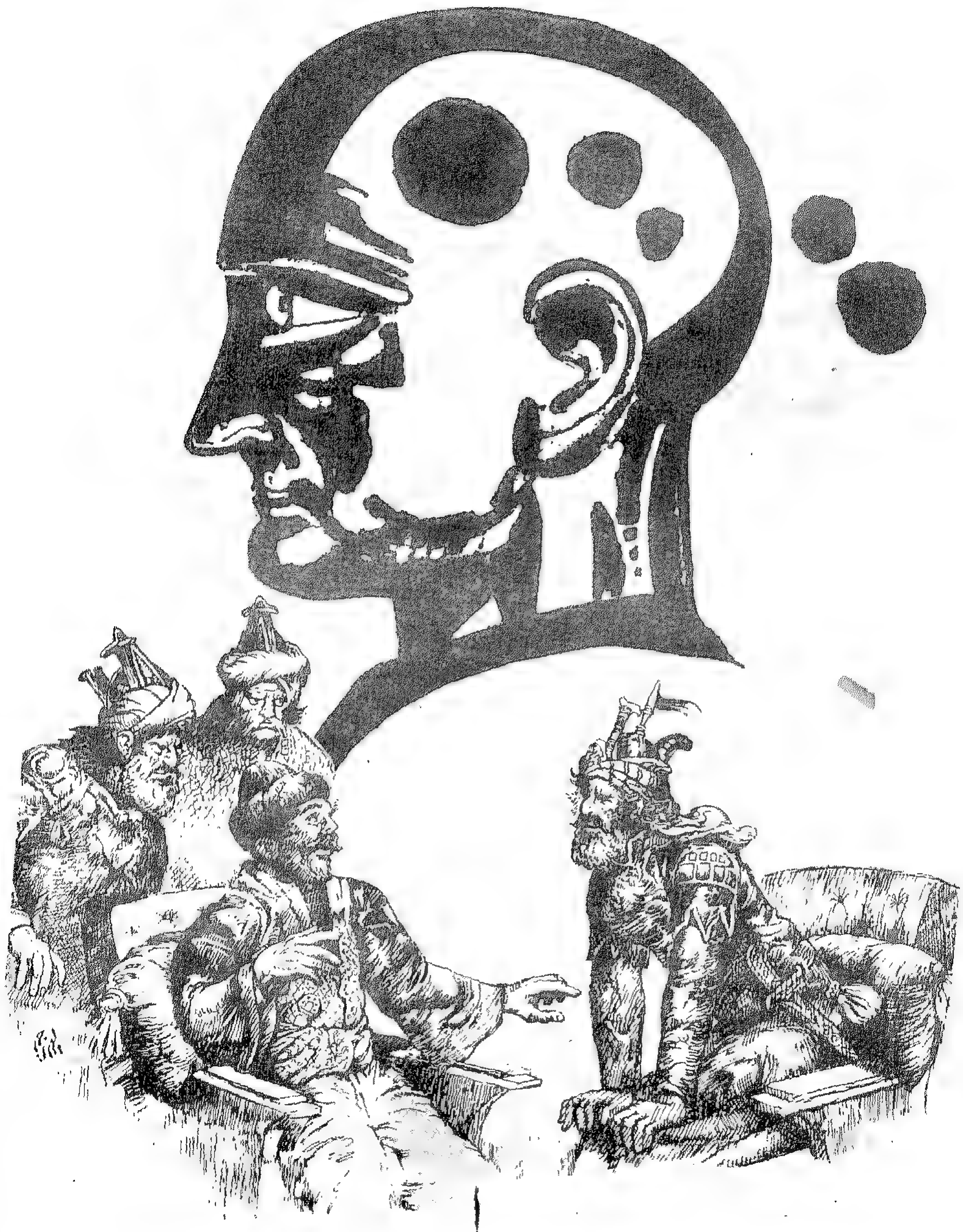
لقد تناول برتراند رسل هذا الموضوع بالدراسة في فصل من أهم ما أنتجه في بحوثه الفلسفية ، وهو الفصل الذي يسميه « المنطق والتصوف » ، ثم حدث أن أطلق هذا العنوان على كتاب له يضم ذلك الفصل مع فصول أخرى في موضوعات متفرقة ، هناك يقول رسل في سياق حديثه عن الرؤية الحدسية التي تشبث بها برجسون ، ويتشبث بها المتصوفة ، ويؤيدها الرأي العام السائد من حولنا ، يقول : نعم إن الإدراك الحدسي يفرض نفسه على صاحبه فرضاً يَحُول بينه وبين أن يشك لحظة في صوابه وكيف له أن يشك فيما يراه ماثلا أمامه ؟ تلك ميزة لا تتوافر للإدراك العقلي ، لأن إدراك العقل طريقَتُهُ الاستدلال ، والاستدلال معرض للخطأ ، لكن هذا اليقين الجازم الذي يصاحب الإدراك الصوفي عند أصحابه ، هو نفسه الذي قد يُحَوِّل ذلك الإدراك إلى كوارث ، فلو أن المعرفة الآتية إلينا عن طريق الوجدان معصومة من الخطأ ، لكان اليقين الذي نشعر به إزاءها خيراً كل الخير ، لكن تلك المعرفة معرضة للخطأ كما يتعرض العقل للخطأ ، وليس الأمر كما يزعمون لها من عصمة .

وها هنا يكون الفرق البعيد بين من يركن إلى عقله ومن يركن إلى

وجدانه : فأولها يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، ثم هو لا يغضبه أن يظهر له في الناس من ينبهه إلى مواضع الخطأ في تلك الأحكام ، وأما ثانيهما فلأنه واهم في ظنه بأن إدراكه الوجداني مُنَزَّه عن الخطأ ، تراه يُقدم إقدام الواثق ويُصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لا يحسب حسابها .

إننا نعطي الصدارة لعواطفنا ، في أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا كذلك ، وأن عواطفنا تلك لتخطىء ، وكم أضلتنا عن سواء السبيل ، فلو كنا نتعلم من أخطائنا كما تتعلم من أخطائها فئران التجارب العلمية ، لجاز أن يكون لنا اليوم موقف آخر ، لكننا نصر على الركون إلى العاطفة إصرار الفراشة على النار الحارقة ، ونترك عقولنا في أزمتها تنتظر لنا البعث الجديد . □□





العقل في تراثنا العربي

أما أن الأمة « العربية » لا تكون « عربية » إلا اذا لحقت بثقافتها صفات تبرر هذه التسمية المميزة ، ثم لا تكون هذه الصفات مبررة للتسمية تبريرا كافيا ، إلا اذا كانت هناك حلقة رابطة بين العربي اليوم والعربي بالأمس ، فذلك قول يحمل صدقه في لفظه ، لا يحتاج منا الى براعة في التدليل ولا مهارة في البرهان ، وإلا فمن ذا الذي يطالبنا بالدليل وإقامة البرهان على أن ما هو « عربي » لا بد أن يكون « عربيا » ؟

لكن الذي يتطلب منا العناية حقا ، ويقتضي شيئا من العناء والحذر ، حتى لا تزل القدم ، هو الجواب عن سؤالنا : « كيف » ؟ كيف تقوم الحلقة الرابطة بين أمسنا ويومنا؟ كيف تكون الصلة بين الأسلاف وبيننا ـ في مجال الفكر والثقافة ـ بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية فيها نبض الحياة ، لا متكلفة ولا مصطنعة ، فنصون تراث الأسلاف من جهة ، ولا نطغى على شخصية الأحفاد من جهة أخرى ؟

قد يكون الجواب عن هذه الأسئلة قريبا ميسورا عند بعضنا . وهم أولئك الذين يحسبون أن إعادة طبع الكتب القديمة ـ مهما بلغ الجهد في تحقيقها ـ

العربي ـ العدد ١٢٨ ـ يوليو (تموز) ١٩٦٩م

فيها الكفاية ، أليس « الجاحظ » قاعدا هنا على رف ـ هكذا أتخيلهم يقولون ـ « والتوحيدي » مستريحا هناك على رف ؟ ألست ترى « الخليل وسيبويه » يعمران ذلك الركن ، و « الأمالي » و « العقد الفريد » و « نهاية الأدب » تعمر هذا الركن من أركان المكتبة ؟

أما كاتب هذه السطور فلا يرى الجواب عن سؤالنا : « كيف » ؟ بهذا القرب كله وهذا اليسر كله ، فاذا ما استوت كتب الأسلاف محققة على رفوف المكتبات ، فعندئذ « يبدأ » العمل ولا ينتهي ، عندئذ نطالع هذا التراث ، ونلم به ، لنسأل أنفسنا بعد ذلك : كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع أسلافه ليسير معهم على خط فكري واحد ، فيصبح عربيا بقدر ما كانوا هم عربا ، ويحق له القول في صدق أنه هو الحفيد وانهم هم الأسلاف ؟

مثلان أسترشد بهما

وانني ليحضرني الآن مثلان ، أذكرهما لأسترشد بهما في تلمس الطريق الى جواب صحيح ، فأما أول المثلين فهو شرح ـ بين غيره من الشروح ـ النظرية الارسطية في الشعر (وفي الأدب والفن جملة) وهي النظرية القائلة بأن الفن « محاكاة » للطبيعة ، وهنا يسأل النقاد الشارحون : ما الذي قصد اليه أرسطو « بالمحاكاة » حين جعلها محورا للادب وللفن كله ؟ كان بين الشارحين شارح فهم المحاكاة على أنها محاكاة في طريقة الفعل والأداء ، لا على أنها اعادة وتكرار للنتيجة التي انتهى اليها الفعل والأداء ، فقد أنتجت الطبيعة شجرة الورد ـ مثلا ـ وجئت أنا الأديب او الفنان ، وأردت محاكاتها ، فهل تكون المحاكاة أن أصف شجرة الورد كما وقعت في الطبيعة ، أو أن أرسمها باللون على لوحة ؟ إن هذا يكون إعادة وتكرارا لما هو كائن ، فلماذا أصف شجرة الورد ، وشجرة الورد نفسها قائمة هناك في بستانها لمن يشاء ؟ أو لماذا أرسمها باللون على لوحة ، والأصل هناك أوفى من صورته ؟

لا ، ليست هذه هي المحاكاة المقصودة ، إنما المحاكاة بمعناها المقصود هنا ـ وهو المعنى الخصب المفيد ـ هي أن ارى ماذا « تفعل » الطبيعة وهي تخلق نتاجها ، « لافعل » مثلها حين أخلق نتاجي ، فإذا رأيتها تسوي كائناتها تسوية تجعل من كل كائن وحدة عضوية تتصل أجزاؤها جميعا اتصالا لا يجعل أحدها يستغني عن سائرها ، ثم اذا رأيتها تسوي كائناتها تسوية تجعل من كل كائن فردا فريدا يستحيل أن يماثله كل المماثلة فرد آخر من افراد نوعه ، فضلا عن افراد الانواع الاخرى ، اذا رأيتها تفعل ذلك ، ثم أردت محاكاتها في نتاجي من أدب وفن ، وجب ان تجيء القصيدة من الشعر ، او المسرحية ، او اللوحة ، او التمثال ، او القطعة الموسيقية ، بحيث تكون وحدة عضوية من جهة ، وبحيث تحمل الخصائص الفريدة التي تجعل الثمرة الناتجة كائنا لم يماثله ، ولن يماثله كائن آخر على طول التاريخ .

هذا أحد المثلين اللذين حضراني ، وأما المثل الآخر ، فهو جون ديوي حين اراد التجديد في الفلسفة على وجه العموم ، وفي المنطق على وجه الخصوص ، ليجيء تجديده مسايرا للعلم الحديث ، ذكر لنا في كتبه كيف أنه حين يخرج على التقليد الارسطي في تصوره للمنطق ، فهو لا يخرج على ارسطو نفسه ، بل يحاكيه ويقتفي أثره ، على أن فهمه للمحاكاة واقتفاء الأثر هو أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره ، لا أن يجيء قارئا آخر يضاف الى عشرات الالوف ممن قرأوا أرسطو ودرسوه ، ووقفوا عند هذا الحد ، كأنهم نسخات مضافة الى النسخات التي أخرجتها المطابع من مؤلفات الفيلسوف اليوناني . لا ، بل سأل جون ديوي نفسه ـ أو هو كمن سأل نفسه : ماذا فعل أرسطو لعلم عصره لأفعل مثله لعلم عصري ؟ أأذا كان ارسطو قد حلل علم عصره ، فوجده علما استنباطيا كله ، يقيم النتائج اللفظية على مقدمات لفظية توجبها وتحتمها ، ثم صاغ هذا المنهج الاستنباطي الذي « يقيس » النتائج على المقدمات ، صياغة كانت هي « المنطق » أفيكون حتما علينا كذلك أن تفرض هذا المنهج القياسي اللفظي فرضا على علوم عصرنا ، وهي في تجاربها ومعاملها

وحساباتها ومعادلاتها ؟ بل الأصوب أن « نحاكيه » في الوظيفة التي أداها لعلم عصره ، بأن نؤدي نظيرها لعلم عصرنا ، وفي هذا إجلال له وتعظيم ، وفيه متابعة السير على طريق شقها هو ولبث فيها اماما .

حضرني هذان المثلان ، عندما سألت نفسي : كيف يواصل « العربي » المعاصر « العربي » القديم ، ليضاف الى التليد ، وليكون طريق السير موصولا في تاريخ واحد ، لأمة واحدة ؟ وكانت بداية الجواب عندي هي الاهتداء بهذين المثلين في فهم « المحاكاة » - فما علينا إلا أن نتعقب هؤلاء الاسلاف ، لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم ، لنصنع نظيره تجاه دنيانا ، فعندئذ نحافظ على السمات الأصيلة التي تميزنا ، دون أن نقتصر هذه المحافظة على إعادة الناتج نفسه مرة أخرى في نسخة اخرى .

العقل ما هو . . ؟

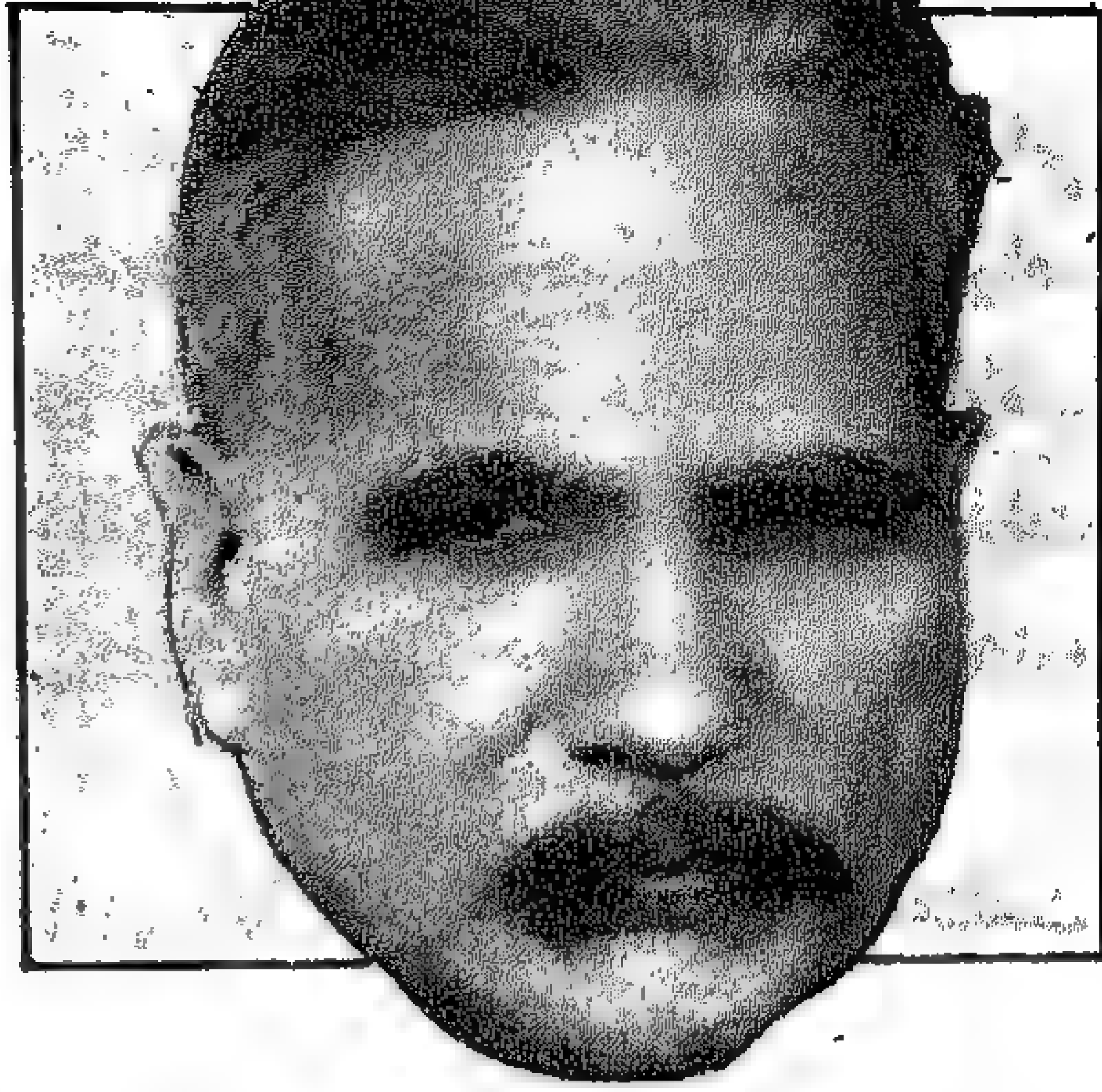
وإني لأزعم ها هنا بأن أبرز ما كان يميز العربي القديم وقفته تجاه العالم من حوله ، هو أنه نظر اليه نظرة « عقلية » ، فاذا كان امره هكذا ، ثم اذا أردنا مواصلة السير على هدى من تراثنا لنربط حاضرا بماض ، لزمت علينا الوقفة نفسها تجاه عالمنا ، فلئن كانت مشكلاتهم غير مشكلاتنا ، واهتماماتهم غير اهتماماتنا ، فذلك لا ينفي ان نصطنع « النظرة » التي اصطفوها ، فنتحد معهم من « وجهة نظر » وان لم نتشابه واياهم فيما ينظر اليه من مشكلات ومسائل لكن الأمر بحاجة إلى شرح وتوضيح :

واول التوضيح هو أن نبين في جلاء ، ماذا نريد بقولنا « عقل » ؟ فلا يجدينا شيئا ان نقذف بهذه الكلمات المحورية قذفا ، لنبني عليها أقوالا على اقوال ، كأنما هي من الوضوح بحيث لا يسأل عن تحديدها ، مع انه إذا لم تكن أمثال هذه الكلمات غامضة مبهمة ، فاين نجد الغموض والإبهام؟

ولا حيلة لنا - فيما اظن - عندما نتعرض لتحديد لفظ مهم عام كهذا ، تشعبت فيه الآراء ، إلا أن نحدده نحن على الوجه الذي نريد له ان يؤديه ، ولغيرنا ان يحدده على الوجه الذي يريد ، إذ العبرة في هذه الحالات وامثالها هي بطريقة استخدامك للفظ ، في سياق حديثك ، بحيث تتسق معك أطراف الحديث ، وبحيث يظل للفظ معناه الذي حددته له من اول حديثك الى آخره ، اما أن نقول إن فلانا حدد اللفظ بكذا ، وفلانا الآخر حدده بكيت ، فذلك « تاريخ » يصلح للقواميس ، لكنه ليس طريقا لاختيار معنى معين واستخدامه بالفعل .

ومع ذلك ، فمما تجدر ملاحظته في هذا الموضع ، أنه مهما اختلفت تعريفات الناس للفظة « عقل » حين ارادوا استخدامها في شيء من الدقة ، فاظنهم جميعا - في عصرنا الراهن على الاقل - متفقين على ابعاد معنى لا يجوز ابدا ان ينصرف اليه مفكر واحد ، وهو المعنى الذي يتصور ان ثمة في عالم الكائنات كائنا ، مستقلا بذاته ، قائما برأسه ، اسمه « عقل » ، كما يشير اسم « هملايا » - مثلا - الى جبل معين معلوم ، فلتتعدد التعريفات كما يريد لها اصحابها ، على ان تلتقي كلها عند نقطة واحدة ، هي ان « العقل » اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها ، والفعل ضرب من النشاط ، يعالج به الانسان الاشياء على وجه معين ، فاذا كنت انفق مالي على أساس العقل ، فليس هنالك بالفعل إلا طريقة تناول ، واسلوب في التصرف والسلوك ، فكأننا اذ نسأل ماذا نريد « بالعقل » - نسأل في الحقيقة : بماذا يتميز التصرف واوجه السلوك ، حين يوصف الموقف بانه قائم على « عقل » ؟

لقد كانت للشاعر الفيلسوف محمد اقبال ملاحظة جديرة بالنظر . أوردها في كتابه عن « التجديد في الفكر الاسلامي » ، مؤداها ان محمدا - عليه السلام - كان لا بد أن يكون خاتم الانبياء ، وان تكون رسالته آخر الرسالات ، لأنه جاء ليدعو الى تحكيم « العقل » فيما يعرض للناس من مشكلات ، وما دمت قد



محمد اقبال



الجاحظ

ركنت إلى العقل ، فلم تعد بحاجة الى هداية سوى ما يمليه عليك من أحكام ، أليس العقل ـ كما يقول الجاحظ ـ هو وكيل الله عند الانسان ؟ « راجع رسالة المعاش والمعاد ، الجزء الاول من رسائل الجاحظ ص ٩١)، « وإنما سمى العقل عقلا » ـ كما يقول الجاحظ أيضا « رسالة كتمان السر وحفظ اللسان ، الجزء الاول من رسائل الجاحظ ، ص ١٤١) ـ لأنه يزم اللسان ويخطمه . . عن ان يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة ، كما يعقل البعير » .

لا عقل بدون حركة

فأما التحديد الذي أريد أن احدد به معنى « العقل » ـ حين استخدم هذه الكلمة في هذا السياق ـ فهو الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه ، ومن دليل الى مدلول عليه ، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها ، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة ، وأهم كلمة في هذا التحديد ، هي كلمة

« حركة » ، فاذا لم يكن انتقال من خطوة إلى خطوة تتبعها فلا عقل ، إذا ادركت شيئا دون أن « تنتقل » من هذه الحالة الادراكية إلى حالة تليها وتتوقف عليها ، فلا عقل ، إذا حملقت ببصري في ثمرة صفراء ، فلا أجاوز منها إلا انها شيء أصفر ، فلاعقل ، وانما يكون العقل إذا انتقلت من رؤية تلك الكرة الصفراء إلى العلم بأنها شيء يؤكل ،إذا جاءني أحد بنبأ فصدقته ايماناً، ووقفت منه عند هذا الحد ، فلا عقل ، إنما يكون العقل حين انتقل من ذلك المسموع إلى ما يؤيده او ينفيه ، اذا زعمت ان حقيقة ما اشرقت على ذهني بلمعة مفاجئة ، لم تكن قبلها من مقدمات تؤدي اليها ، فلا عقل ، حتى إن صدقت تلك الإشـراقة ، لان صدقها حينئذ يعتمد على أداة أخرى من ادوات الادراك ـ كالبصيرة مثلا او الالهام ـ غير اداة العقل ، فالعقل انتقالة دائما ، هو انتقالة من عبارة لفظية الى عبارة تلزم عنها ، إذا ما كنا في مجال « نستنبط » فيه حكما من حكم ، او هو انتقالة من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه ، إذا ما كنا في مجال « نستقريء » فيه حكما من مشاهدات .

واختصارا ، فان حد « العقل » هو أن ينتقل الانسان من معلوم الى مجهول ، من شاهد إلى غائب ، من ظاهر إلى خفي خبيء ، من حاضر الى مستقبل لم يحضر بعد امام البصر ، او إلى ماض ذهب وانقضى ولم يعد مرئيا مشهودا ، ومن ثم كان العقل هو الذي يتعقب الحدث الى أسبابه ، او إلى نتائجه ، في الحالة الاولى يكر راجعا من الحدث الظاهر الى علة حدوثه وقد اختفت ، وفي الحالة الثانية يتشوف المستقبل قبل حدوثه ، مرتكزا في ذلك على الحدث الماثل في لحظته الراهنة ، واما ان نرى الشيء وقد انكشف وتجلى ، فلا عقل في ذاك ، بل لا فرق فيه بين عاقل ومخبول ، ويحلو لي ان استشهد بالجاحظ مرة اخرى ، في قوله عن الحكيم إنه من يحسن الخطو إلى الهدف الذي يبتغيه ، « ويبين اسباب الأمور ويمهد لعواقبها ، فإنما حمدت العلماء بحسن التثبت في أوائل الامور ، واستشفافهم بعقولهم ما تجيء به العواقب ، فيعلمون عند

استقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم ، فأما معرفة الامور عند تكشفها وما يظهر من خفياتها ، فذاك امر يعتدل فيه الفاضل والمفضول ، والعالمون والجاهلون » (رسالة المعاش والمعاد) .

العرب يستخدمون العقل

بهذا التعريف الذي يحدد « العقل » قلنا إن العربي القديم قد تميز به كلما تأمل او نظر ، ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الأشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة ، او العلة الواحدة لسلسلة معلوماتها ، إنه ـ وقد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات ـ لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد ، وحين رأى اللغة تجري على قواعد ، أقلقه ألا يجد لهذه القواعد نفسها ما يعللها ، ولما رأى أحكام الشرع قد تشعبت ، اجتهد في أن يقع لها على فقه يجعلها في اصول قليلة مشتركة ، وهكذا طفق العربي يرد الكثرة الى وحدة تبرز ما فيها من تجانس ، وتميز المؤتلف بين وحداتها من المختلف ، وبذلك استطاع ان يهيء لنفسه سبيل « الفهم » ـ وما « فهم » بشيء إلا رده الى أصله ومبدئه الذي يفسره ـ فوقف من العلم ، ومن حياته وقفة بصيرة واعية ، وهكذا ينبغي ان تكون وقفة العربي المعاصر من عالمه ومن حياته ، إذا شاء أن يصل حاضره بماضيه ، وصلا حيا نابضا خصبا ولودا .

رسم ارسطو طريق العقل في سيره المحكم ، حين صنف رسائله المنطقية ، والف ما سُمي بالاورجانون ، فمن ذا الذي يلقط الخيط من بعده إذا لم يلقطه العرب الأقدمون ؟ فقد كان ارسطو حين يحلل مراحل الفكر المسدد لقومه اليونان ، كانما يوجه تحليلاته تلك الى المفكر العربي من بعده ، ليجعلها هذا المفكر لا مجرد هداية يهتدى بها ، بل ليجعلها من اهم علامات المثقف في

عصره ـ وعلامات المثقفين تختلف باختلاف العصور ـ فلا ثقافة لمثقف إلا ان يتقن ـ فيما يتقنه ـ طرائق الاستدلال المنطقي السليم ، ولئن نُعتَ ارسطو بانه المعلم الاول لمنطقه ، فقد نعت الفارابي بانه المعلم الثاني لتقديمه ذلك المنطق إلى العرب .

لماذا لم تستجب الهند ـ مثلا ـ للمنطق الارسطي استجابة العرب ؟ قل في الجواب ما شئت ، لكن جزءا من الجواب عندي هو ان وقفة العربي من الأمور طابعها العقل ، ولو لم يسبقها ارسطو بمنطق يسدد خطاها ، لكان حتما على العرب انفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى .

للادراك وسائل أخرى غير العقل

واكاد اسمعك تسألني : أليس « العقل » بخطواته الاستدلالية تلك التي رسم ارسطو بعضها ، وبقي على المحدثين أن يرسموا بعضها الآخر ، أليس هذا « العقل » طابع الانسان من حيث هو انسان ؟ هل تفيدنا شيئا اذا ميزت لنا العربي أو غير العربي بما هو صفة للانسانية كلها ؟ فأجيبك بان للادارك وسائل اخرى غير العقل ، منها الادارك بالحس كالبصر والسمع ، ومنها الادارك بالحدس (اي البصيرة) ادراكا مباشرا لا نحتاج فيه الى مقدمات وبراهين ، ثم تأتي الشعوب المختلفة بثقافاتها المتباينة ، كما تأتي العصور المتعاقبة المتميز بعضها من بعض بالروح التي تسودها ، فيكون لكل شعب ، أو لكل عصر ، ما يجعل له الاولوية من تلك الوسائل الادراكية ، فمنها ما يعول على تجربة الحواس قبل تأملات العقل ولمعات البصيرة ـ كالشعب الانجليزي كما نراه في فلاسفته ـ ومنها ما يعول على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة او مشهودة ـ والعرب من هؤلاء فيما أزعم ـ ومنها ما يجعل الاولوية للادراك الحدسي ، قبل الحواس وقبل العقل ، كالذي نراه في ثقافات الشرق الاقصى ، بل كالذي نراه عند المتصوفة جميعا ، في كل عصر ، وفي كل شعب ، غاية ما هناك ، ان هذه

النزعة الصوفية الحدسية قد تكثر حتى تسود في شعب او قد تقل حتى يغض عنها البصر في شعب آخر .

ولماذا أذهب بعيدا ، وقد نرى الرجل الواحد - إذا اشتد به الوعي - مترددا متحيرا بين هذه الادوات الاداركية الثلاث ، بأيها يأخذ إذا ما جد الجد وحزب الامر ؟ فهذا هو امامنا الغزالي يصف لنا مثل هذا التردد أدق وصف واروعه - في كتابه « المنقذ من الضلال » - وقد انبهمت معالم الطريق امامه ، ويحكي حكايته وكأنما هو في حوار حي مع تلك الأدوات الادراكية ، تناقشه ويناقشها ، « فاقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات وانظر : هل يمكنني ان اشكك نفسي فيها . . » .

. . . « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لا ثقة بالعقليات . . . فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه . . . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي هم - اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالا لا توافق المعقولات » .

هذا هو رجل واحد يداول الامر بينه وبين نفسه ليختار من وسائل الادراك وسيلة يطمئن اليها (وقد اختار آخر الامر وسيلة الحدس ، أي وسيلة المتصوفة في الادراك المباشر) فأي غرابة إذا قلنا إن الشعوب او العصور يتميز بعضها من بعض بسيادة وسيلة ادراكية على الوسيلتين الأخريين؟ إنه لا غرابة ، ولقد تميزت الثقافة العربية القديمة - فيما ازعم - باختيارها لوسيلة العقل ، برغم ما شهدته من متصوفة جاءوا كرد الفعل الذي يحدث شيئا من التوازن ، أكثر مما جاءوا ليكونوا هم اللسان المعبر عن وقفة العربي ونظرته .

حدس الوجدان

بل إني لأعتقد أن الشعب الذي يتميز بالنظرة العقلية ، إذا ما رأيناه ـ في بعض رجاله ، او في بعض حالاته ـ لائذا بطراوة الوجدان ورخاوته ، من ضغط العقل وقسوته (والادراك الحدسي هو ادراك بالوجدان) فانما نرجح عندئذ ان قد اصابه شيء من الوهن والضعف ، فالركون الى حدس الوجدان كثيرا ما يغري عامة الناس دون القادة الاعلام ، وهو يغري عامة الناس في عصور التدهور .

الركون الى حدس الوجدان يعزى اكثر ما يعزى للنساء (عندما كن مرتكزات على الغريزة وحدها) والاطفال وصنوف من الحيوان ، فهؤلاء جميعا لا يحسنون ربط الأسباب بمسبباتها ، ولذلك يكثر منهم السلوك المفاجيء الطاريء غير المطرد ، وغير المتوقع ، وأحيانا يكون هو السلوك المودي بصاحبه الى تهلكة ، ومع ذلك ، فاذا ما غلبت روح الانهيار جماعة من الناس ، كثر فيهم من يكاد يأخذ بلمحات الاطفال الحدسية ، قبل ان يأخذ بنتائج العلماء العقلية ، اعتقادا منهم ان الاولين إنما يدركون بالروح الشفافة الصافية ، وأما الآخرون فيدركون بالعقل الرذل الثقيل ، ومن هذا التشكك في قدرة العقل ـ في حالات الضعف والمرض والشيخوخة والهزيمة والجهل والفقر والسذاجة ـ تشيع الخرافة ، ويشيع الايمان بحدوث الخوارق المعجزة التي تقصر العقول العلمية المنطقية دون فهمها .

شهدنا هذه الحالة في فترة الظلام من تاريخنا الفكري ـ في القرون الثلاثة التي امتدت من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ـ فكانت هي الحالة التي ركز عليها المصلحون ضرباتهم لتزول ، وعلى رأس هؤلاء كان الامام محمد عبده ، وليس الامر في ذلك بمقصور علينا ، فكذلك حدث في الفكر الاوروبي أن ظهرت دعوات قوية الى الركون الى حدس الوجدان ، قبل الاخذ باحكام العقل ، كما رأينا ـ مثلا ـ في برجسون وغيره ، وما ذلك ـ في رأينا ـ إلا لخور

أصاب الفكر الغربي ، فاستجار من العقل بالوجدان ، لعله يجد الطمأنينة في فترة سقوطه .

المزاوجة بين العقل والوجدان

على أن الاعتراض الأقوى لما نزعمه من أن الروح العربي الأصيل روح عاقل ، قد يجيء من قبل الشعر ، أكثر مما يجيء من جهة التصوف ، إذ لا مراء في أن سمة من أهم سمات الثقافة العربية القديمة ، سيادة الشعر واهمية مكانته ، وماذا يكون الشعر إن لم يكن صادرا عن « وجدان » ، فحتى الجاحظ ، الذي يمكن القول عنه انه نقل الثقافة العربية من شعر الى نثر ، تعبيرا عن انتقالها من بداوة الى حضارة ، حتى الجاحظ بكل نثره وكل عقله وكل منطقه ، لم يغمض عينه عن الحقيقة البارزة في ثقافة العرب ، وهي انها ثقافة شعر ، فيقول في ذلك ، وهو في معرض الموازنة بين الامم في خصائصها المميزة : « وفضيلة الشعر مقصورة على العرب ، وعلى من تكلم بلسان العرب » (الحيوان ، ج ١ ، ص ٧٥) ، وكذلك يقول في موازنة أخرى بين مميزات الامم ، ان العرب « وجهوا قواهم الى قول الشعر ، وبلاغة المنطق ، وتثقيف اللغة ، وتصاريف الكلام » (رسالة « في مناقب الترك ») .

وهذا هو ابو العلاء ، يكتب ـ في رسالة الغفران ـ عن الجنة والجحيم ، فاذا هو لا يكاد يطلعنا منهما إلا على زمرة من الشعراء ، يلتقي بعضهم ببعض ليتبادلوا نقد الشعر وروايته ، إنك لا تصادف في جنة ابي العلاء احدا من رجال السياسة والحكم ، بل توشك ألا تصادف فيها أحدا من عباد الله إلا الشعراء ، وحتى من غفر له من الشعراء ، فقد غفر له بسبب بيت أو ابيات من شعره ، ومن لم يغفر له منهم ، وزج به في الجحيم ، فإنما كان ـ كذلك ـ لزندقة وردت فيما نظم من شعر ، وحين جيء بآدم عليه السلام في سياق الوصف ، فإنما جيء به ليحكم في بعض قضايا اللغة والشعر ، بل حين يجعل ابو العلاء ركنا للجنيات والعفاريت ، فهو يجعل هؤلاء من الشعراء ، أو ممن خلدهم الشعر ، وفي جنته

قيان ومغنون ، لكنهم هناك لإحياء مأدبة دعي اليها الشعراء ، فجنة ابي العلاء ـ كما يقول نكلسون ـ « صالون » فخم اعد لطائفة عربيدة من الشعراء ، لكنها على عربدتها ظفرت بالخلود بسبب شعر قالوه فأجادوا ، الشعر هو كل شيء او يكاد ، في جنة أبي العلاء ، وكذلك قل في الجحيم ، فليس فيها من غير الشعراء الزنادقة إلا ابليس ـ وإلا نفرا من جبابرة الملوك ـ وحتى ابليس هناك قد لبس شخصية الاديب حين ينفث الشر في ادبه ، وشعـراء الجحيم : ومنهم امروء القيس ، وعنترة ، وعلقمة ، وبشار ، لم تشغلهم جهنم عن مناقشة بعضهم بعضا عن اشعارهم واشعار سواهم ، وكل منهم يدفع عن شعره عبث الناقلين واخطاء الرواة .

للشعر ـ اذن ـ مكانة عليا في الثقافة العربية ، فكيف نـوفق بين صفـة الشعر الغالبة ، وبين زعمنا بان العرب قد تميزوا بنظرة عقلية ؟

وأنا أسال هذا السؤال لأسُدَّ الطريق على من يسأله ، كأنما بين الأمرين تنـاقض يحول دون ان يجتمعـا معا ، فكم وقـع لنا ـ في خبـراتنـا الشخصيـة المحدودة ـ من امثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمي اذا ما كان المجال مجال عقل وعلم ، ووجدان الاديب كلما استثارت وجدانهم احداث الحياة ؟ واذا صدق هذا على افراد من الناس ، فماذا تكون الامم إلا مجموعات من أفراد ؟ وهو على كل حال أصدق في الامة العربية منه في أي أمة اخرى مما نعرف ، فنحن هنا إذ نثبت للثقافة العربية حظها من العقل ، لا يطوف لنا ببال أن ننفي عنها الوجدان الشاعر .

اللغة العربية وثقافة العقل

نقول أن هذا الجمع بين العقل والوجدان لا يتمثل في تراث ثقافي بمثل الوضوح الذي يتمثل به في الثقافة العربية وتراثها ، فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الاقصى من هند وصين ، وغلبت ثقافة العقل ـ فلسفة وعلما ـ

على تراث أوروبا من يونانها فنازلا الى يومنا ، فقد كان في شرقنا العربي هذا الجمع المتزن بين عقل ووجدان ، ولست اقول ذلك عن زهو ودفاع ، وإنما اقوله من وقفة المؤرخ للثقافة ، المحلل لخصائصها ، ينظر فيما قد حدث بالفعل ، وما قد نتج بالفعل ، ثم يصدر الاحكام .

لقد تمثلت الثقافة العربية فلسفة ارسطو بكل ما فيها من علم وعقل ، بنفس القوة التي تمثلت بها صوفية افلوطين بكل ما فيها من ركون الى الحدس بالوجدان ، إن الامر هنا لم يكن امر جوار ، بحيث نجد الفلسفة الارسطية في غرفة وفلسفة افلوطين في غرفة مجاورة لها ، بل الامر أمر دمج ومزج في نظرة واحدة .

وان هذه المزاوجة الثقافية بين العقل والوجدان ؛ لتلائمُ المزاج العربي ، واللغة العربية ملاءمة كاملة ، فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين السماء والارض ، بين المطلق والنسبي ، بين اللا نهائي والمحدود ، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا ، يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر ، بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذلك ، غير ان الواحد تمهيد للثاني ، كما تكون المقدمة للكتاب ، فاذا اساغ غير العربي ان يكون لقيصر عالم ولله عالم ، وان تكون مملكة الارض غير مملكة السماء ، فالعربي يفضل ان يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر ، ليكون الله حاكما في كليهما ، وقيصر محكوما في سجليهما ، وجاءت اللغة العربية فشاركت في هذا المزاوجة مشاركة عجيبة ، فهي حين تزخرف نفسها وتصقل بدنها ، يخيل اليك انها ليست لغة لأهل هذه الارض ، إنما هي الى ملكوت السماء اقرب وادنى ، فاذا شاءت ان تمشي مع الناس في اسواق التجارة ودواوين الحكم والسياسة ، استقامت وكأنها قد باتت لغة اخرى ، ولا عجب بعد ذلك ان نحس شيئا من الحيرة حيالها : ألها من القداسة نصيب ، أم انها اتفاق صرف تواضع عليه أصحابها ؟

على انني - بعد هذا كله - كلما قرأت شعرا عربيا ، احسست بما لست أحس نظيره اذا ما قرأت شعرا انجليزيا ، اذ يخيل إلي عند قراءة الشعر العربي ،

أن الشاعر يعمل عقله في التركيب والصياغة ، وأن « الصنعة » جزء لا ينفك قائماً في بناء الشعر العربي ، مهما أوتي الشاعر من تلقائية الطبع ، نعم ، يخيل الي هذا دائماً ـ وقد لا يعدو الامر ان يكون خيالا عندي ـ لكني أجد له في كثير من الاحيان ما يبرره ، فأولا ـ اجد في الشعر العربي من اللقطات الحسية ـ اعني مما يقع عليه البصر أو السمع فعلا في دنيا الاشياء ـ أكثر مما ألحظه في شعر سواه ، واللقطة الحسية من الواقع المشهود ، هي أول خطوة في طريق العقل ، وثانيا ـ يحتوي الشعر العربي على قدر من « الحكمة » اكثر مما اجد في سواه ، والحكمة حقيقة موضوعية يعمم بها الشاعر حكمة على الناس والعالم ، لا تختلف في احيان كثيرة من تعميمات علم النفس وعلم الاجتماع ، وثالثا ـ لم يكن نادرا بين شعراء العرب ان يقصدوا بشعرهم اهدافا غير الشعر نفسه ، اعني ان الشعر قلما كان عندهم من اجل الفن الشعري ، بل كان في حالات كثيرة وسيلة لغايات ، تتبدل تلك الغايات بين يوم ويوم فتتبدل معه الوسيلة ، وهذا من قبيل النشاط العقلي . اكثر مما يكون من دنيا الوجدان ، ولو صدق ظني هذا ، كان العربي القديم ـ حتى وهو شاعر ـ رجلا يملك العقل زمامه .

العلل العقلية المفسرة

قد كان لا يطعن في عقلانية النظر عند العرب ، ألا ينظروا الى لغتهم النظرة التي تحاول أن تعلل قواعدها على أسس منطقية لأن اللغة مسموعة منقولة بمفرداتها وقواعد تركيبها ، فلا ضير على قوم أن يقولوا عن لغتهم : هكذا سمعناها ونقلناها ، فقد نرفع الفاعل وننصب المفعول لغير علة مفهومة إلا أن نجري في ذلك مجرى الأسلاف ، دون أن يكون الآخذ بالتقليد في هذا الجانب مأخذاً ينتقص من صفة العقلانية فينا ، فما بالك ـ اذن ـ أن تجد العرب قد حاولوا ـ حتى في جانب اللغة وقواعدها ـ أن يلتمسوا العلل المفسرة ؟ انه ايغال منهم في طلب العلة المعقولة حيثما صادفتهم ظاهرة ، اجتماعية كانت أو طبيعية .

وحسبنا أن نطالع في ذلك كتابا واحدا ، هو كتاب « الخصائص » لابن جِنّي ، لنرى ـ ونعجب ـ كيف راح يبحث لكل وضع من أوضاع اللغة عن علة تفسره ، فهو يسأل ـ ابتداء ـ عن اللغة العربية أكلامية هي أم فقهية ؟ (راجع الخصائص ج ١/٤٨٨ وما بعدها) .

ويعني ذلك ما اذا كانت أوضاعها قابلة للتعليل أو غير قابلة ، بحيث يكون علينا أن نأخذ هذه الأوضاع بغير تعليل كما نأخذ ـ مثلا ـ عدد الركعات في الصلاة ، ثم يجيب قائلا : « اعلم أن علل النحويين . . اقرب الى علل المتكلمين ، منها الى علل المتفقهين » ، ومن هذا المبدأ ينطلق باحثا فاحصا معللا بالمنطق لا بالنقل والتقليد ، فلماذا ـ مثلا ـ رفع الفاعل ونصب المفعول ؟ لأن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد ، وقد يكون له مفعولات كثيرة فرفع الفاعل لقلته ، ونصب المفعول لكثرته . وذلك ليقل في كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر في كلامهم ما يستخفون » (ج ١ / ص ٦٩) وهو يبين أن الضمة والواو ثقيلتان على لسان العربي ، والفتحة والألف خفيفتان عليه (ج ١ / ص ٦٩) .

ولماذا يكثر الأصل الثلاثي في اللغة العربية ، دون الرباعي والخماسي ؟ الجواب هو : « لأنه حرف يبتدأ به ، وحرف يحشى به ، وحرف يوقف عليه ، وليس اعتدال الثلاثي لقلة حروفه حسب ، لو كان كذلك لكان الثنائي أكثر منه ، لأنه أقل حروفا ، وليس الأمر كذلك . . وأقل منه (من الثنائي) ما جاء في حرف واحد . . فتمكن الثلاثي انما هو لقلة حروفه ـ لعمري ـ ولشيء آخر ، وهو حجز الحشو الذي هو عينه ، بين فائه ولامه ، وذلك لتباينهما ولتعادي حاليهما ، ألا ترى أن المبتدأ لا يكون الا متحركا ، وأن الموقوف عليه لا يكون الا ساكنا ؟ فلما تنافرت حالاهما ، وسطوا العين حاجزا بينهما ، لئلا يفجئوا الحس بضد ما كان آخذا فيه » (ج ١ / ص ٥٥ ـ ٥٦) .

ومما هو أدخل في باب العقل ، عند النظر الى اللغة العربية وخصائصها المميزة ، ركونها الى المقاييس المعنوية أكثر مما تركن الى المقاييس اللفظية

(الخصائص ، ج ١ / ص ١٠٩) ، وأنهم عند اختلاف الرأي ليستمعون الى البرهان المنطقي الأقوى ، حتى ولو خالف ذلك ما أجمع الناس عليه ، وحتى لو لم يأت ذلك على لسان امام من أئمة اللغة الأسبقين ، أما الناس فقد « يجتمعون على الخطأ » (ج ١ / ص ١٨٩) وأما عن الأئمة كالخليل وأبي عمرو بن العلاء ، فكل من اهتدى الى علة منطقية صحيحة ، والتمس في تدليله نهجا قويما « كان خليل نفسه ، وأبا عمرو فكره » ص (١٩٠) أعني أنه يوضع في الامامة لنفسه موضع الخليل وأبي عمرو ، وليس لأحد أن يحتج على صاحب الدليل العقلي ، بأنه انما أقام دليله على شيء لم يعرف له نظير فيما قاله العربي ، لأنه « اذا دل الدليل ، فانه لا يجب ايجاد النظير . . لأن ايجاد النظير بعد قيام الدليل انما هو للأنس به ، لا للحاجة اليه ، فاما ان لم يقم دليل ، فانك محتاج الى ايجاد النظير » (ص ١٩٧) .

وأستطيع أن أستطرد الى ما شاء الله في بيان أن فقهاء اللغة العربية قد حاولوا أن يجدوا لأوضاع اللغة وقواعدها مبادىء عقلية تفسرها ، وليس المهم في ذلك أن يوفقوا هنا وأن يخفقوا هناك ، بل المهم هو أنهم قد اختاروا الوقفة العقلية المنطقية .

واذا كانت تلك هي عقلانية العربي القديم فيما لم يكن يلزمه بالنظر العقلي ، فمن باب أولى أن نجد هذه الوقفة أوضح وأجلى فيما يستوجب عقلانية النظر ، كعلم الكلام ، والفلسفة ، فضلا عن العلوم رياضية كانت أو طبيعية ، مما نشير اليه هذه الاشارة العابرة ولا نطيل الوقوف .

الجواب عن السؤال المطروح

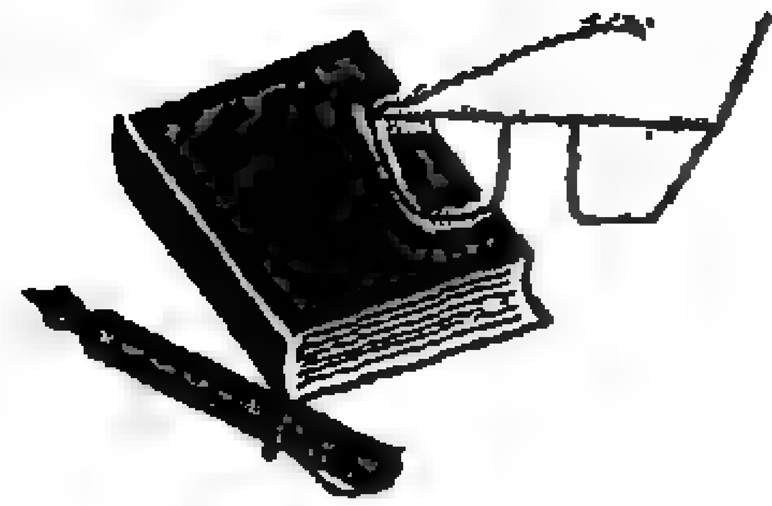
ونعود الى ما بدأنا به ، وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه : كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم ، لتجيء عصريته عصرية وعربية معا ؟ والاجابة المقترحة هنا هي : أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة

نفسهـا التي وقفها سلفـه ، لينظر الى الأمـور بالعـين نفسها ، ألا وهي عـين « العقل » ومنطقه دون الحاجة الى اعادة المشكلات القديمـة بذاتهـا ، ولا الى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته ، فاذا كانت قد عرضت للأقدمين ـ مثلا ـ مسألة « الكبائر » ومرتكبيها ، أيعدون كفارا لارتكابهم تلك الكبائر ، أم يظلون على ايمانهم برغم ما اقترفوا ؟ وذلك بمناسبة مـوقف الخوارجَ من جهـة ، وموقف المرجئة من جهة أخرى ، حيال من أخذوا بالتحكيم بين علي ومعاوية ، ثم اذا كان المعتزلي واصل بن عطاء قد اختار لهذه المسألة موقف العقل المتروي ، قائلا ان مرتكب الذنب الكبير ليس كافرا ـ كما يقول عنه الخوارج ـ ولا هو مؤمن ـ كما يقول عنه المرجئة ـ ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، فلا هو مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، وتعليل ذلك عنده هو أن الايمان مجموعة كبيرة من الصفات ، فـاذا ارتكب المؤمن ذنبا في احداها ، وبقيت له سائرها ، فانما يكون ايمانه قد نقص ولم يرتفع عنه ارتفاعا كاملا . . فهل يجوز للعربي المعاصر أن يقف من الأمر عند حد تلاوة هذا الخبر مرة ومرة وألف مرة ، ليزعم أنه بذلك يحيي التراث ؟ كلا ، بل الإحياء الصحيح هو أن يأخذ العربي المعاصـر من موقف العـربي القديم صورته لا مادته ، فيأخذ مثل هذه الوقفة العاقلة المتزنة المتوسطة بين تطرفين ، ليطبقها بعد ذلك فيما يعرض لـه هو من مشكـلات عصره ، كمشكلة الفـرد والجماعة ـ مثلا ـ أنجعل الفرد محورا أولا وآخرا لنضمن له حريته ، أم نطويه في الجماعة طيا لنضمن العدل لبقية الأفراد ؟ فها هنا قد يقف العربي وقفة عربية أصيلة ، ليقول : الصواب منزلة بين المنزلتين ، مثال آخر : أنرغم شبابنا على التزام التقاليد في بنائهم لعلاقاتهم الاجتماعية ، كالطريقة التي يقيم بها الزواج والأسرة ، والتي ينظم بها علاقة الكبير بالصغير والحـاكم بالمحكـوم ، والغني بالفقير ، والمخـدوم بالخـادم ، بحجة أن التقـاليد عـرف أجمعت عليه أجيـال متعاقبة ؟ ها هنا أيضا قد يقف العربي وقفة عربية أصيلة ـ يأخذ صورتها دون مادتها ـ من التراث ، فيقول إن مجرد إجماع النـاس لا يكفي أن يكون دليـلا مقنعا ، لأن الناس ـ كما قال ابن جني بالنسبة الى اللغة ـ « قد يجتمعـون على

خطأ » ، وانما العبرة بما يقوم على « عقل » ، والعقل ـ كما حددناه ـ هو القدرة على الانتقال من وسيلة الى هدف ، فاذا كان الهدف المقصود هو أن تزدهر في المجتمع صناعة ـ مثلا ـ ثم اذا كان هذا الازدهار مرهونا بأن تحطم بعض التقاليد ، برغم الاجماع عليها فلتحطم ، لتكون وقفتنا حيال المسألة وقفة عقلية ، على نحو ما وقف أسلافنا .

ولكنني ألحظ عكس ذلك تماما في حياتنا الجارية ، ألحظ مقاومة للعقل وأحكامه ، واستقبالا حسنا للوجدان وميوله ، لو قيل لنا ان العلماء يحاولون بالعلم ـ والعلم عقل ـ أن ينزلوا انسانا على سطح القمر ، رأيتنا وقد لوينا الشفاه امتعاضا ، سواء أفصحنا عن امتعاضنا ذلك بالعبارة أو لبثنا صامتين ، كأنما جهاد العقل في هذا السبيل قد داخلته الأبالسة بالشر والخبث والدهاء ، أو اذا قيل لنا ان العلماء يحاولون بالعلم ـ والعلم مرة أخرى هو عقل ـ أن يحلوا قلوبا سليمة محل قلوب مريضة ، أو شابه ذلك ، هززنا الاكتاف بالسخرية ، وكأن تلك المحاولة فيها ما يشبه الكفر بمنزلة الانسان وقيمته .

كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا ، فذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين ، لنقول ان الأمة العربية واحدة . تاريخها الفكري موصول بين الأولين والآخرين . □□





مَوْقِفُنَا مِنَ المَذَاهِبِ الفَلْسَفِيَّةِ المُعَاصِرَةِ

من أفدح الكوارث التي يشقى بها المشتغلون « بالفلسفة » ، أنها - في العصر الواحد - لا تستقر لنفسها على معنى واحد ، حتى لقد ينظر الرائي فاذا هو أمام ضروب من النشاط العقلي اختلف بعضها عن بعض ، ومع ذلك فكلها « فلسفة » على حد سواء ، ثم جاء عصر الناس هذا ، فزادت الكارثة فداحة ، لأن ضروب ذلك النشاط العقلي قد ازدادت تشعباً ، وأوشكنا أن نبلغ حداً يستحيل معه الإجماع على رأي واحد فيما عسى أن يكون مجال البحث ، عندما نسمي هذا البحث « فلسفة » والباحث « فيلسوفاً » ، وذلك لأن موضع الاختلاف فيما مضى كان ينحصر - عادة - في موضوع البحث الفلسفي ماذا يكون ؟ وأما اليوم فقد اتسعت هوة الخلاف بحيث تناول منهج البحث أيضاً كيف يكون ؟

كان العصر الواحد - فيما مضى - يكاد يتفق على هدف واحد ، يضعه المفكرون أمامهم ليشخصوا إليه جميعاً بأبصارهم ، ثم يكون التباين بعد ذلك في الوسيلة التي يراها كل منهم محققة لذلك الهدف ، بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : كان لكل عصر مسألته الرئيسية يطرحها أمام الناظرين ، فيكون الاختلاف بعد ذلك في « الحلول » المقترحة لتلك « المسألة » المتفق عليها من الجميع .

العربي - العدد ١٦٥ - أغسطس (آب) ١٩٧٢م

فعصر « ما قبل سقراط » اتفق على مسألة واحدة ، هي جوهر الوجود الذي يكمن وراء المتغيرات ، أليس البادي أمام حواسنا هو أن الموجودات يتحول بعضها الى بعض ، فما هو اليوم تراب قد يتحول غداً ليصبح شجرة وثمرة؟ فما هو ذلك الجوهر الثابت الأصيل الذي يلبس اليوم لبوساً فاذا هو تراب ، ويلبس غداً لبوساً آخر فاذا هو شجرة أو ثمرة ؟ كان ذلك هو السؤال ، اتفق عليه الجميع ، ثم اختلفت إجاباتهم عنه .

نماذج من عصور التاريخ

وذهب ذلك العصر اليوناني الأول ، وتلاه عصر كان سقراط فاتحته ، فاختفى سؤال وظهر سؤال ، اتفق عليه العصر كله ، ثم اختلفت عنه الإجابات ، وكان السؤال هذه المرة هو هذا : ما حقيقة الانسان ، وعلى أي أساس ينبغي أن يقيم سلوكه فرداً ومجتمعاً ؟ وهكذا دار البحث حول « الإنسان » في أخلاقه وسياسته وخيره وشره وسعادته وشقائه وفنائه وخلوده ، لكن الرأي اختلف عندما عرض رجال الفكر الفلسفي حلولهم للسؤال المطروح .

وذهب عصر قديم وجاء عصر وسيط - في الغرب المسيحي وفي الشرق الإسلامي على السواء - فاتفق الفلاسفة هنا وهناك على الهدف ، واختلفوا على الوسيلة ، إذ اتفقوا جميعاً على أن يكون هدفهم تحليلاً لمفهومات الدين بحيث يقام البرهان على أنه لا تناقض - عموماً - بين دين جاء وحيا وبين فلسفة انتجها فلاسفة اليونان عقلاً ، غير أن وحدانية الهدف لم تمنع أن يكون لكل مفكر فكرته التي يعرضها للحل .

ثم دخلت أوروبا - وحدها هذه المرة - تاريخها الحديث بنهضة أخرجتها من عصورها الوسطى ، فكان السؤال الرئيسي المطروح طوال قرون ثلاثة امتدت من عصر النهضة الأوروبية - في القرن السادس عشر - إلى عصرنا هذا



ديوجين يبحث عن الحقيقة

الأخير الذي بذرت بذرته في القرن الماضي ، هو : كيف يعرف الانسان ما يعرفه عن الطبيعة الخارجية أو عن نفسه الباطنية أو عن الله ؟ ولذلك رأينا معظم الجهد منصرفاً إلى تحليل « العقل » لنرى كيف يعمل ، فنفهم بذلك كيف حصَّل ما حصَّله من معرفة ، لكن الاتفاق على السؤال لم يكن معناه أن يتفق المجيبون على جواب .

ثم جاء عصرنا هذا ، فلم يكن كسوابقه متفقاً - بشكل واضح ظاهر - على المسألة المطروحة ، مختلفاً على حلولها ، بل تعددت فيه المسائل الرئيسية

نفسها ، فانقسم المفكرون حيالها ، كل فريق منهم يؤثر لنفسه إحداهـا دون الباقيات ، ولم يكن في ذلك من بأس ، لأنه قد يعد علامة غنىً لا علامة فقر ، وجئنا نحن ـ أعني رجال الفكر الفلسفي في الأمة العربية ـ وأردنا أن ننقل عن الغرب في هذا الميدان ما استطعنا نقله ، فلم نقصر أمر التفرق على اختلاف في زاوية النظر ، بل جاوزنا ذلك ، فتحول الميدان على أيدينا ميداناً للصراع الفكري ، يتبادل فيه الأطراف الوان السباب ، فضاع الحق في غمرة النقع المثار ، فاذا تذكرنا ما لا بد أن يبقى مذكوراً دائماً ، وهو أنه لا المسائل المثارة مسائلنا نحن أثرناها منبعثة عن أزمات في ضمائرنا عانيناها ، ولا الحلول المعروضة حلولنا نحن ، كددنا الذهن حتى انتهينا اليها ، وانما المائدة بكل ما عليها أعدها طهاة غيرنا ، ولم يكن منا إلا أن استوينا على المائدة الممدودة لنأكل ، كل من الطبق الذي يشتهيه . عرفنا كيف أن صراعنا الفكري كان أجدر به سوانا ، لأن الأمر كله بالنسبة الينا كالشَّعْر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعاً دون أن ينبت من جلودنا ويتغذى بدمائنا ، ها هنا يكون التفرق تمزقاً هو إلى أن يكون علامة فقر أقرب منه إلى أن يكون علامة غنى .

ومع ذلك فقد كان في وسع الفكر العربي أن يقف أمام اختلافات الفلسفة المعاصرة ، ليلتمس لنفسه مدخلاً فيها ، يكون ذا صلة بحياتنا ، وفي هذا المقال محاولة في هذا السبيل ، لكننا نريد أولاً أن نرسم للقارىء حقيقة الموقف الفلسفي في عصرنا بخطوط عريضة ، لعله يشارك في قبول المحاولة أو رفضها .

فكرة أرسطية قديمة

إن من الأفكار القديمة ما قد فَقَدَ قيمته في الموضوع الذي قيل فيه أساساً ، لكنه ربما صلح وسيلة للتوضيح في موضوعات أخرى ، من ذلك فكرة مشهورة لأرسطو عن « العلل الأربع » التي ظن أنها السبيل إلى تعليل أي شيء نريد تعليله ، فافرض مثلاً أننا نعلل لتمثال مقام في ميدان من مدينة ، فأولاً ـ نسأل

عن الفنان الذي نحته (وهذا هو ما أسماه أرسطو بالعلة الفاعلة) ، وثانياً ـ نسأل عن الغاية التي من أجلها صنع الفنان هذا التمثال ، فاذا عرفناها كانت هي ما أسماه أرسطو بالعلة « الغائية » ، وثالثاً ـ نسأل عن المادة التي صيغ منها التمثال ، فتكون هي العلة « المادية » ورابعاً ـ نسأل عن أسلوب صياغته ، فيشار لنا إلى مقومات هذا الأسلوب فيكون ذلك هو « العلة الصورية » ـ بهذه الأسئلة الأربعة ، وإجاباتها الأربع ، يتم لك تغطية المجال من جميع جوانبه ، فيتم لك فهم ما أردت أن تفهمه .

هي فكرة ارسطية قديمة ، إذ لبثت هذه « العلل الأربع » على مر الزمن تتآكل وتتساقط واحدة بعد أخرى ، كلما وجد المشتغلون « بالعلم » أنهم لم يعودوا بحاجة اليها في تفسيراتهم العلمية للظواهر المختلفة ، حتى زالت كلها الآن ، ولم تعد فكرة « السببية » نفسها ذات شأن في ميدان العلم ، إذ حلت محلها فكرة أخرى ، هي فكرة « القانون العلمي » الذي يصاغ في دالّة رياضية لا تميز بين سبب ومسبَّب ، بل تحدد المتغيرات الداخلة في موضوع البحث وطرائق تجاوبها أو تفاعلها بعضها مع بعض . . . فكرة ارسطية قديمة اذن هي فكرة « العلل الأربع » ، لكنني سأستعين بها على توضيح الموقف الفلسفي في عصرنا ، وإني لأراها تعين .

عصرنا يعج بنتائج العلم ، ويضطرب ويموج بتغيرات الأنظمة الاجتماعية جميعاً ، ومهمة « الفلسفة » أن تفهمه ، فماذا صنع الفلاسفة في هذا السبيل ؟ أريد أن أصورهم للقارىء وكأنما هم جماعة وقفت أمام الخصم الهائل الذي هو عصرنا بكل ما فيه ، وأخذت تسأل الأسئلة الأرسطية الأربعة ، لكنها سألت تلك الأسئلة من سائلين متفرقين ، أعني أن الشخص الواحد لم يسأل الأسئلة الأربعة كلها ، بل اكتفى لنفسه بسؤال واحد ، وترك البقية للآخرين ، فاكتفى كل منهم بدوره بسؤال واحد ، فكان ان سأل فريق : ما الذي أدى الى الموقف الراهن كله ؟ (كأنه يسأل عن العلة الفاعلة) وكان أشهر الإجابات في ذلك جواب المادية الجدلية . وسأل فريق آخر سؤالاً آخر : ما الهدف من هذا أو

ذلك مما نقول ونسمع ؟ (سؤال عن الغاية) وكان أشهر الاجابات جواب الفلسفة البرجماتية ، وسأل فريق ثالث سؤالاً ثالثاً : مم صنع هذا العلم كله وهذه المذاهب الفكرية كلها ، بمعنى : على أي نحو نسجت اللحمة بالسدى ليتكون هذا القماش الفكري المحدود أمامنا ؟ (سؤال عن الكيان ومادته) وكان أشهر الاجابات في ذلك جواب الفلسفة التحليلية ويلحق به جواب الوضعية المنطقية ، وسأل فريق رابع سؤالاً رابعاً : أليس من حقنا أن نفترض بأن وراء هذا الفكر كله البادي فيما يقال ويُكتب ، « وعي » ذو خصائص معينة ، لا بد من النظر إليه قبل أن ننظر إلى ما نبع منه ؟ (سؤال عن العلة الصورية) وكان أشهر الاجابات هنا إجابة مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ويلحق به الفلسفة الوجودية .

ذلك مخطط تقريبي لجوانب الموقف ، أفلم يكن الانصاف يقتضي أن ننظر إلى هذه الوقفات الأربع باعتبارها مكملة إحداها لبقيتها ، ما دامت كل منها تَقْنَع بجانب واحد وتترك الثلاثة الجوانب الأخرى لسواها ؟ نعم ، ولكن يحلو دائماً لمن لا يرى الموقف في مجمله ان يقول : أن هناك « صراعاً » مذهبياً بين اتجاهات أربعة تغطي الميدان الفلسفي المعاصر ، وحقيقة الأمر عندنا هي ألا صراع ، بل تكامل ، والفهم الكامل يتطلب الإجابات الأربع جميعاً . .

تفسير الاتجاهات الرئيسية

لكني ارسل حديثي وكأنما القاريء على علم كاف بهذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة : المادية الجدلية ، البرجماتية ، الفلسفة التحليلية ، والظاهراتية ! واحسبني مطالباً بشيء ولو يسير من الشرح ، ليتاح لنا جميعاً بعد ذلك أن نشترك في التفكير : ما موقف الفكر العربي من هذا كله ؟

أما المادة الجدلية ، فهي « مادية » بمعنى أن مردَّ الكائنات جميعاً الى مادة ، على أن « المادة » هنا لا تعني خصائص سكونية ثابتة لا يصيبها تغير ، إذ أن مادة



نقاش الفلاسفة مع كنت

الطبيعة دائبة التطور والتغير وفق قوانين « الجدل » (الديالكتيك) ، والمقصود « بالجدلية » هو أقرب شيء الى ما يحدث بين متحاورين يتعارضان ، أحدهما يقول الرأي والآخر يقول نقيض ذلك الرأي ، حتى اذا ما تصادم النقيضان تولد عنهما رأي ثالث هو الصحيح ، أو قل إن « الجدلية » هي عملية شبيهة بما يحدث اذا أنت « جدلت » أو ضفرت خيطين ليتكون منهما ـ آخر الأمر ـ ناتج يحتويهما معاً ، فهكذا الحال في الطبيعة وفي المجتمع ، يتصادم النقيضان أثناء سيرهما فيتولد وضع جديد ، وبذلك يتحقق التطور .

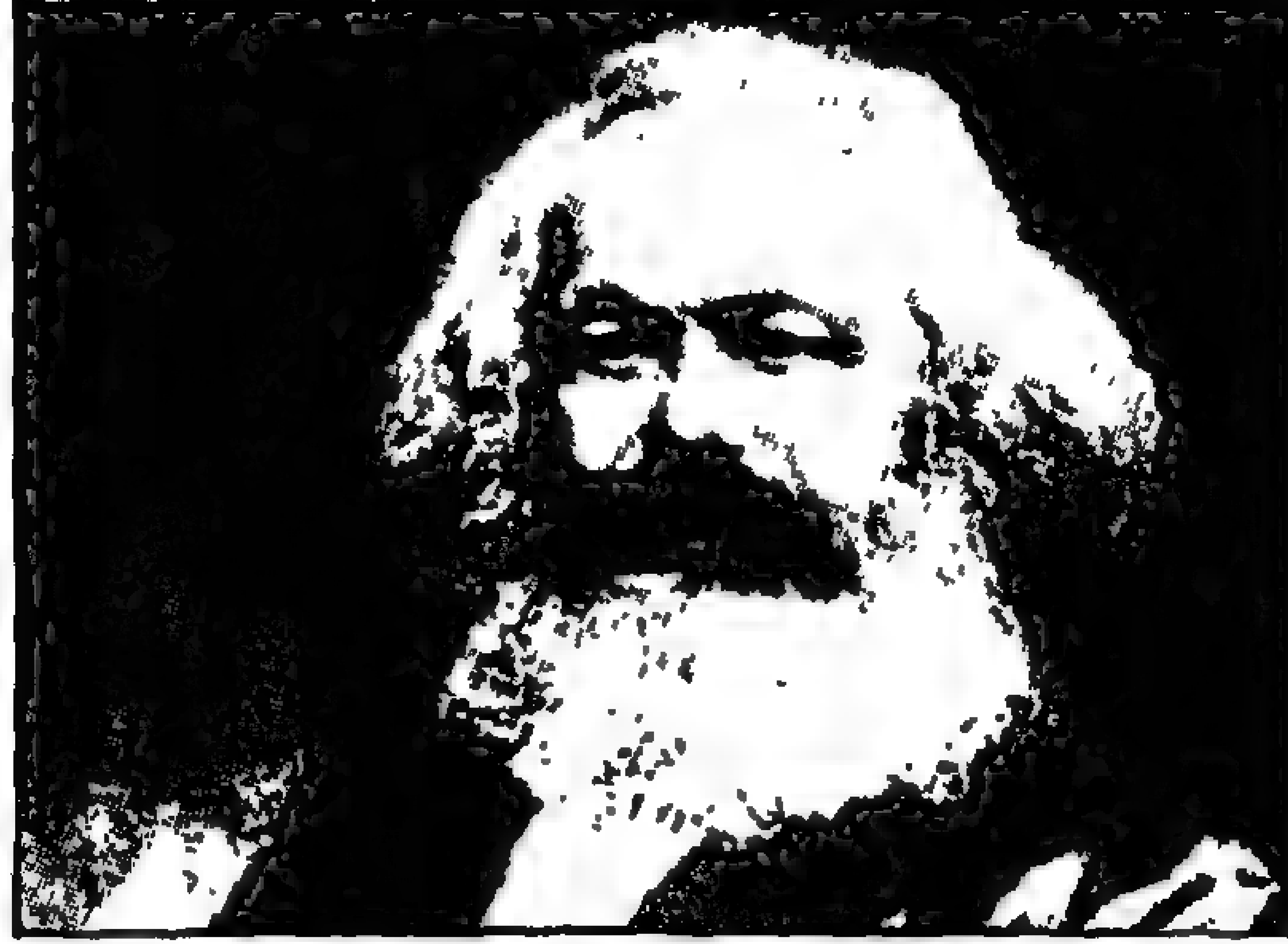
وانهم ليصوغون قوانين السير الجدلي هذا في ثلاثة : أولها أن يعد التناقض مقوماً أصيلاً في الطبيعة ، لأنه كان يستحيل التغير الى جديد ما لم يكن في صلب

القديم ما ينقضه ، وثانيها أن هذا النقض الذي ينسخ الحالة الأولى لينقلها الى حالة جديدة ، لا بد بدوره أن يجد هو الآخر ما ينقضه ليدوم السير على طريق التطور ، وثالثاً أنه كلما تـراكمت التغيرات من جنس واحـد ، وصلت حداً انقلب معه ذلك الكم المتراكم إلى كيف جديد ، أي إلى حالة من جنس آخر ، وهكذا يسير العالم : من وضع معين قائم إلى نقيضه ، ثم الى وضع ثالث يؤلف بين النقيضين ، وما أن يصبح هذا الوضع الجديد هو الأمر الواقع حتى ينسخه نقيضه فإلى وضع يجمع النقيضين وهلم جرا .

وتـطبيقاً لهـذا السير المثلث الخـطوات ، على تـاريخ الانسـان ونظمـه الاجتماعية ، نشأت ما يسمونها « بالمادة التاريخية » ، ومؤداها أنه لما كان البناء الاقتصادي للمجتمع هو أهم جوانبه ، ثم لما كان هذا البناء الاقتصادي قائماً على ما ينشط به الناس نشاطاً عملياً ، نتج عن ذلك أن جوهر الانسان ليس هو أنه كائن يعقل الفكرة النظرية (الحيوان الناطق كما كان يقال عنه) بل هو الكائن الذي « يعمل » العمل المنتج في زراعة أو تجارة أو صنـاعة أو فيـما شئت من ضروب النشاط في دنيا الاقتصاد ، وبهذا المعيار يتحـد الفكر بـالعمل اتحـاداً يجعلهما حقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن ثم جاءت عبارة ماركس المشهورة : « لقد حاول الفلاسفة تفسير العالم بطرق شتى ، مع أن المهم هو أن يغيـروه » ورجائي أن يحتفظ القاريء بهذه النتيجة التي جعلت لنا الفكر وعمليات التغيير شيئاً واحداً ، لأننا سوف نرى هذه النتيجة نفسها أو ما يقرب منهـا في المذاهب الفلسفية الأخرى ، مما يكاد يجعلها هي روح عصرنا وصميمه ، وقد يوحى لنا بالموقف الذي نريده للفكر العربي .

الفلسفة العلمية

يعتقد انصار المادية الجدلية أن فلسفتهم هي الفلسفة العلمية ، لأنها هي التي تتناول واقع العـالم تناولاً علميـاً سليماً ، ولعلهم في استخـدامهم لكلمة



كارل ماركس

« العلمية » انما يقصدون « المادية » ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادي وبما هو واقع في التجربة الحسية ، فاذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعاً الى أصل لا عضوي ، واذا لحظنا في أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية ، أرجعناها كلها الى أساس فسيولوجي ، فمهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد الى ما هو واقع في التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغواً - ومرة أخرى نرجو القاريء أن يحتفظ بهذه النتيجة التي تحتم أن تتبنى النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها هي الأخرى في مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير الى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحي بما نجعله أساساً ضرورياً في الموقف الذي نختاره للفكر العربي .

البرجماتيـــــة

اذا حق لنا القول عن « المادية الجدلية » (ومعها المادية التاريخية) بأنها فلسفة للتاريخ ، بمعنى أنها تصوب النظر إلى الماضي لترى كيف سار حتى انتهى به السير إلى الحالة الحاضرة الراهنة ، حق لنا كذلك أن نقول عن فلسفة



ويليام جيمس



جون ديوى

« البرجماتية » إنها فلسفة المستقبل ، بمعنى أنها تقيس الأمر الراهن بما يترتب عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بقبول أو برفض ، وأن المعنى الحقيقي للفكرة ـ أي فكرة ـ هو مجموع التصرفات العملية التي نؤديها بناء عليها ، فاذا كان لديك ما تزعم له أنه « فكرة » ، ثم بحثت فلم تجد عملاً واحداً تؤديه بناء عليها ، فاعلم أنها ليست من الفكر في شيء ، لقد كان « تشارلز بيرس » إمام البرجماتية في العصر الحديث (وتبعه على التوالي ثلاثة آخرون : وليم جيمس ، وشلر ، وجون ديوي ، فكان أربعتهم عُمُدَ المذهب البرجماتي) ، وفي العبارة الآتية التي قالها « بيرس » ما يبرز أهم خصائص هذا المذهب : « إذا كانت لديك فكرة ، وأردت تحديداً لمضمونها ، فانظر : ماذا عسى أن يكون لها من فكرتك » ، وبعبارة أخرى ، إن قولك : « إني أعرف كذا » مساو لقولك : « أني أستطيع أن أعمل كذا » وما ليس في وسعك أن « تعمل » به شيئاً ، لا يكون لك به « علم » ، لأن علماً بلا عمل يؤديه ، كلامٌ ينقض نفسه بنفسه .

ويتصل بالبرجماتية اتصالاً وثيقاً مذهب يقال له « مذهب الاجرائية » في

فهم المعاني أو الأفكار ، فالفكرة معناها هو مجموعة الاجراءات التي نجريها في تحقيقها ، وهو قول - كما ترى - مطابق لما تقوله البرجماتية ، لولا أن « الإجرائية » لا تقصر الأمر على الإجراءات المادية التي تتم في سلوك منظور ، بل توسِّعه حتى تشمل به الاجراءات التي تتم في العقل ، كما يحدث في تناولنا لمسألة رياضية أو ما يشبهها .

ولنعد بالقارىء إلى نتيجتين أوردناهما في الفقرة السابقة ، ورجوناه أن يحتفظ بهما في ذاكرته ، وهما : أن الفكر وعمليات التغيير وجهان لشيء واحد ، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي ، فترى أن البرجماتية برغم اختلافها عن المادية الجدلية في « اتجاه » النظر ، إلا أنهما تشتركان في رفض « التأملات » العقيمة ، التي لا تلد للناس « عملاً » يؤدونه ، ولا تنسل لهم « تغييراً » يبدلون به وجه الحياة إذا فسد .

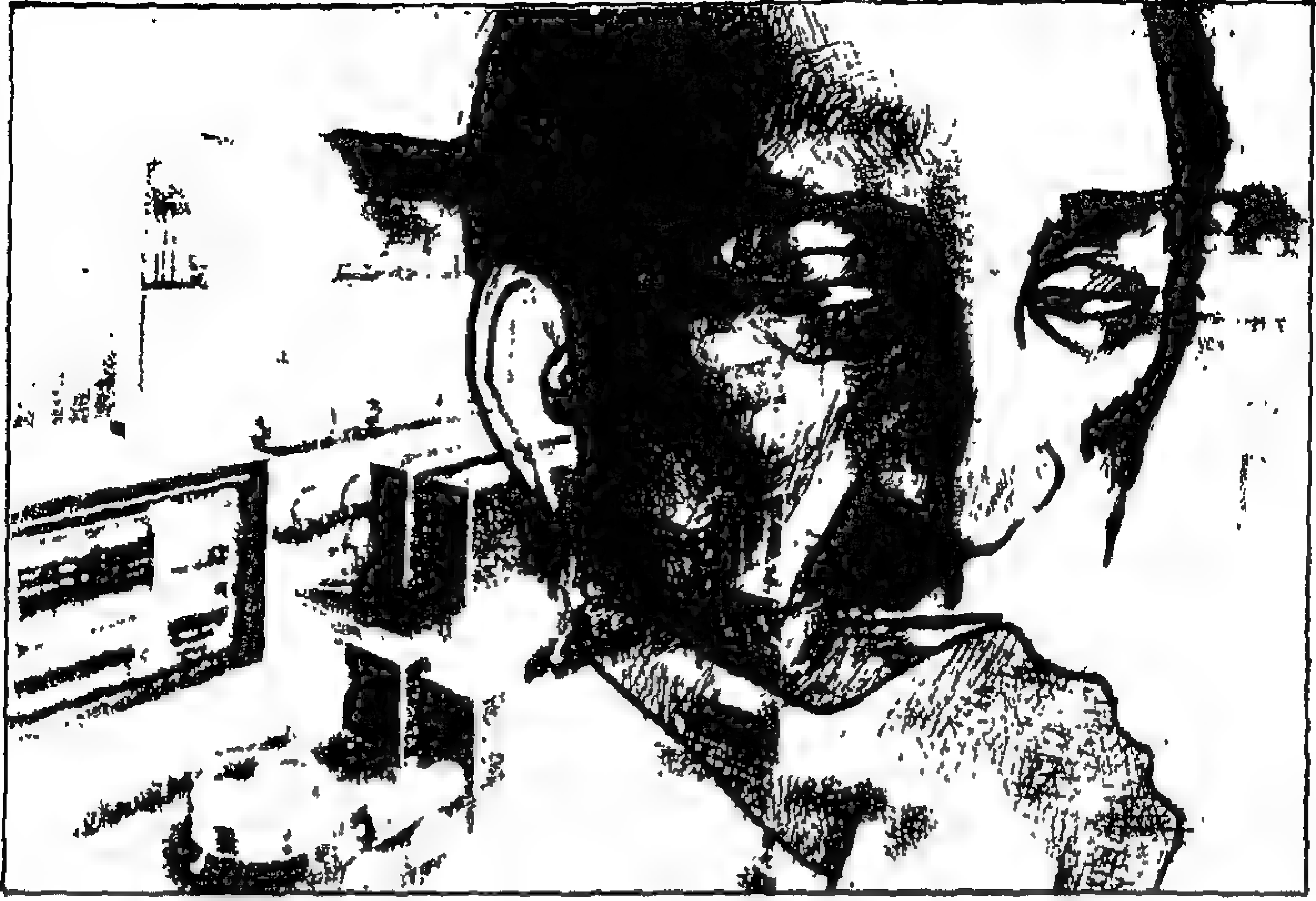
التحليل الفلسفي

ننتقل الآن الى جماعة ثالثة من أبناء عصرنا ، هي جماعة « التحليل الفلسفي » و « التحليل المنطقي » (وبينهما اختلاف في المعنى نغض عنه النظر) ، فلئن كانت المادية الجدلية تنظر الى « سير التاريخ » وكيف انتهى الى ما نحن فيه ، وكانت البرجماتية تنظر الى ما يراد عمله واجراؤه فيما هو آت من زمان ، فان أصحاب التحليل الفلسفي يقفون حيث هم ليروا أولاً ماذا تحت أقدامهم ! لنضرب مثلاً موضحاً حتى لا نشطح بالقاريء في سماء التجريد ، افرض أن فكرة عرضت لنا ، تقول : « حضارة هذا العصر مادية » فماذا نحن صانعون بقول كهذا ؟ أم هل يراد به أن يمضي مع نسمات الهواء حيث تمضي ونحن قاعدون له نستمع ؟ كلا ، إن الفكرة الجادة يراد بها أن تكون منطلقاً لوثبة نثبها في هذا الاتجاه أو ذاك ، وها هي ذي فكرة جادة كثيراً ما تعرض لنا على أقلام الكاتبين ، فماذا نحن صانعون بها ؟ فلو كنت من أصحاب المادية الجدلية في

النظر ، لثنيت عنقي إلى الوراء أنظر الى خطوات التاريخ كيف كانت بحيث انتجت لنا اليوم هذه « الحضارة المادية » ، ولو كنت من أتباع البرجماتية لأرسلت بصري الى أمام أبحث عن النتائج الفعلية التي تترتب على هذه الفكرة ، فان وجدتها كانت هي نفسها « معنى » الفكرة ، وان لم أجدها كانت الفكرة يعوزها المعنى ، وها نحن أولاء مع جماعة ثالثة هي جماعة « التحليل » ، فهؤلاء يؤثرون القيام بعملية « تشريح » لهذا الجسم اللفظي أولاً ، لنرى ماذا يمكن أن يكون لهذه العبارة من معنى ، لا على أساس النتائج الفعلية المترتبة عليها كما قال البرجماتيون ، بل على أساس منطق اللغة نفسه ، اذ كثيراً جداً ما نرصُّ الفاظاً بعضها الى جوار بعض ، حتى يكتمل لنا بناء تقبله قواعد النحو ، لكن منطق العقل يرفضه ولكي يرفضه منطق العقل أو يقبله ، لا بد بادىء ذي بدء من تحليله حتى نتبين عناصر بنائه وما بين تلك العناصر من روابط ، وعندئذ يتبدى اللغو الفارغ من الكلام ذي المعنى .

ولكن التحليل ليس ألعوبة

لكن الأمر في هذا التحليل ليس ألعوبة لاعب يلهو ، فما تكاد تهم به حتى تتوالى عليك أعوص المسائل ، وأهمها أن تردَّ العبارة التي بين يديك الى صورة يمكن أن يكون بينها وبين « الواقع » شبه في التركيب اذا كانت صادقة ، وأن يمتنع هذا الشبه اذا كانت كاذبة ، فاذا تذكرنا أن حقائق الواقع هي دائماً « أفراد » جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد ، بمعنى انك لن تجد على أرض الواقع أو في سمائه الا مفردات معينة محددة ، فهنالك هذه الشجرة وهذا الرجل وذلك الطائر وتلك السحابة وهكذا ، أقول اننا اذا تذكرنا ذلك عرفنا أن تحويل الجملة المراد الحكم عليها بالمعنى أو بالخلو منه ، يجب أن يتجه نحو أن نستخرج منها قائمة طويلة من جمل لا تتحدث الواحدة منها إلا عن « فرد » واحد ، وعندئذ فقط يمكن المقابلة بين العبارة اللفظية من جهة ، ودنيا الواقع التجريبي من جهة



أخرى ، ولنعد الى الجملة التي سقناها مثلاً موضحاً ، وهي : « حضارة هذا العصر مادية » وأبدأ بكلمة « حضارة » ، فما هي مجموعة المفردات التي تتكون منها حضارة هذا العصر ؟ اذا قلت مثلاً : هي نتاج العلم ونتاج الفن و . . و . . . ، كان علينا أن نعود الى كل واحد من هؤلاء ، فما نتاج العلم بالشيء الواحد الذي تمسكه دفعة واحدة بيديك ، وما نتاج الفن بالشيء الواحد الذي تنظر إليه نظرة واحدة في لمحة بعينيك ، بل نتاج العلم هو ألوف القضايا ، ونتاج الفن كذلك ألوف التماثيل واللوحات والمعزوفات الموسيقية ، وبعد هذا التحليل ، نعود فنضع كل فرد واحد من تلك الألوف ، وألوف الألوف ، في جملة واحدة ، لنقول عنه إنه « مادي » ، وقد نتبين ساعتئذ أن معظم الجمل في هذه الحالة سيكون بغير معنى ، إذْ ما معنى أن نقول عن قانون علمي معين أنه مادي ؟ وما معنى أن أقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية ؟ وقد نمضي مع هذا النحو حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوكها الأفواه في استخفاف وأعني

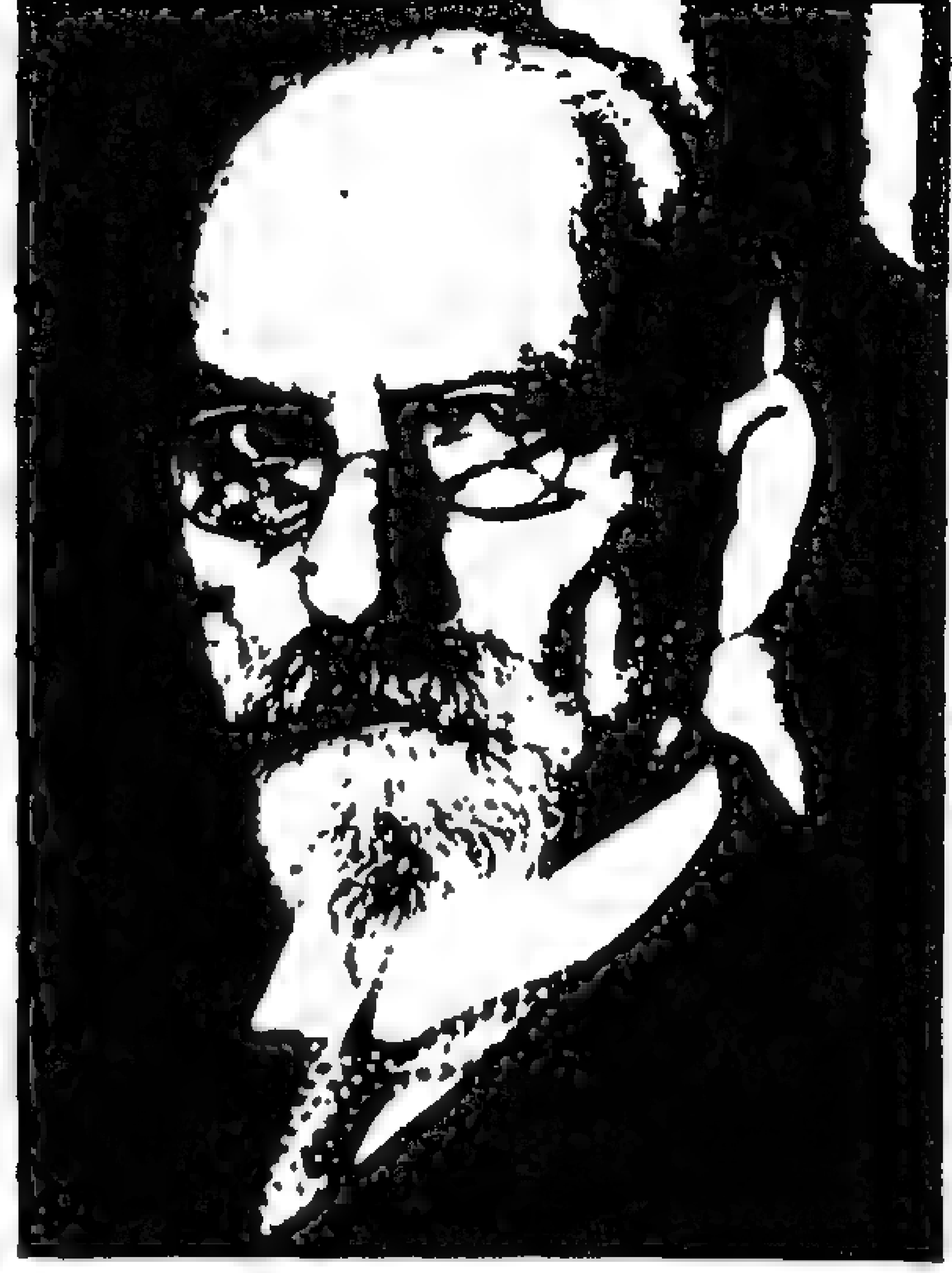
عبارة « حضارة هذا العصر مادية » إنما هي صنف من ألفاظ ينتهي بنا الى لا شيء ، أو قد ينتهي بنا الى معنى ، لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه .

ومدرسة التحليل هذه لا تجعل « العبارات » التي نقولها مجرد صور نعكس به « أفكاراً » في رؤوسنا ، بل يجعلونها هي هي الأفكار ، وبذلك نقلوا التقابل الذي كان الفلاسفة يجرونه بين « الفكر » و « الواقع » دون تحديد لطبيعة الفكر ، نقلوا هذا التقابل فجعلوه بين « العبارة اللغوية » و « الواقع » ، وبذلك لم يتركوا مجالاً لكائنات شبحية تعرقل سيرنا نحو الوضوح .

واني لأرجو القاريء هنا أيضاً أن يحتفظ بهذه النتيجة ، وهي أن الجملة « والجملة = فكرة » لا يكون لها معنى إلا إذا وجدناها ـ بعد تحليلها إلى عناصرها ـ على تقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبي ، وما لم نجده كذلك من الجمل « أي من الأفكار » كان لغواً بغير معنى ، والقاريء اذا احتفظ بهذه النتيجة ، ثم ضمها الى ما كان احتفظ به من « المادية الجدلية » ومن « البرجماتية » وجد نفسه أمام وجهة نظر مشتركة بين هذه الفلسفات المتباينة ، وهي ضرورة أن تكون العلاقة وثيقة بين الفكر والعمل .

فلسفة الظواهر العقلية

أما « الظاهراتية » أو « علم الظواهر العقلية » أو « الفينومينولوجيا » ، فموقف رابع من الفلسفة المعاصرة يريد أصحابه تحليل الوعي الانساني في ادراكه للأشياء لعلنا نقع على حقيقته وحقيقة تلك الأشياء في آن معاً ، نعم ، كانت هذه في مقدمة المحاولات التي بذلها الفلاسفة قبل « هوسرل » ، لكن هؤلاء الفلاسفة كانوا يفترضون دائماً فروضاً مسبقة على ضوئها يفهمون عملية الادراك من وجهة نظرهم ، فاذا كانوا من التجريبيين قالوا إن نقطة البدء في الادراك هي « المعطيات » الأولية ، فارضين من عندهم أن تلك المعطيات

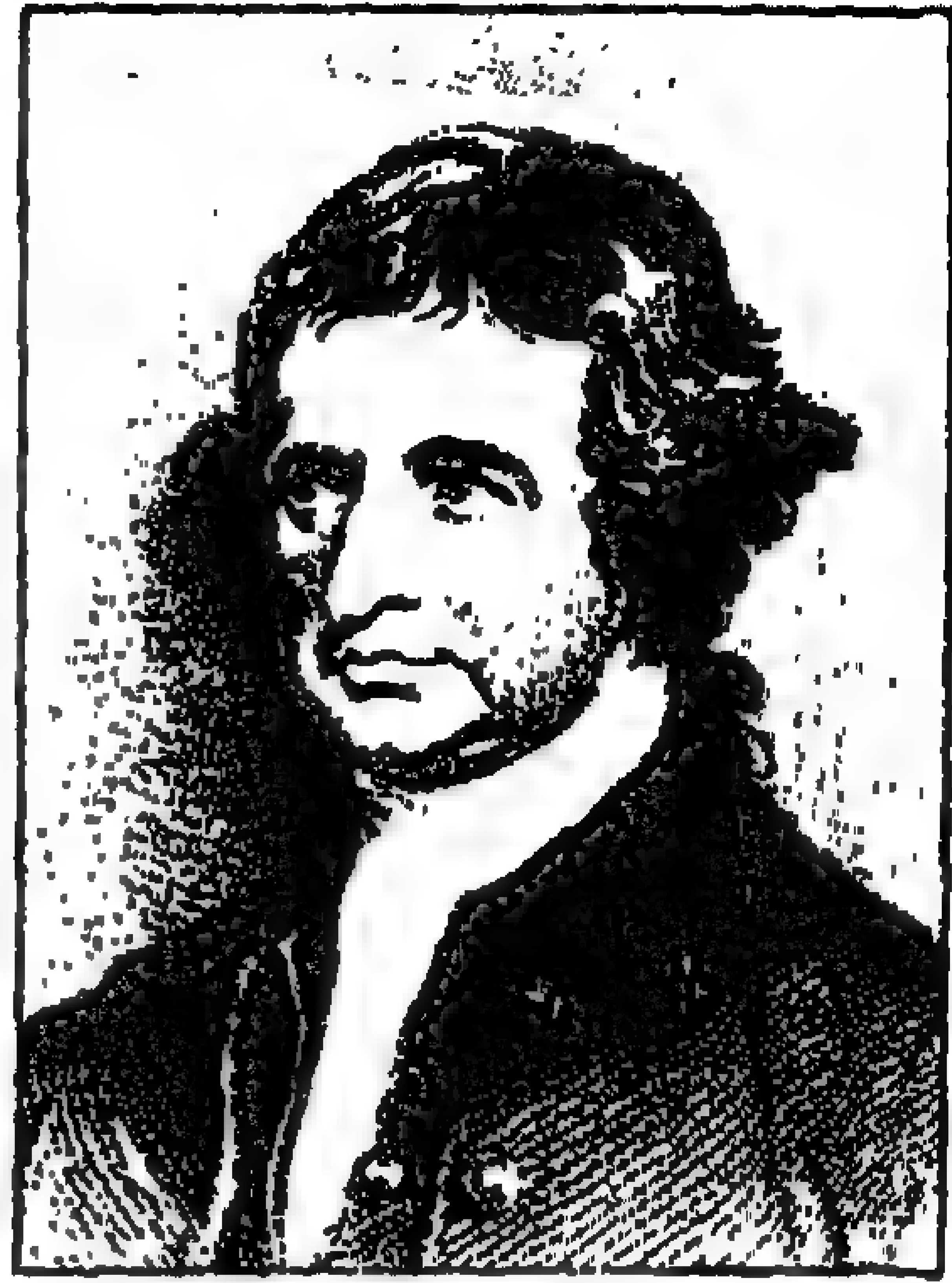


ادموند هوسرل



شلر

الأولية لا تكون إلا انطباعات تقع من الأشياء على حواسنا ، وإن كانوا مثاليين أو عقلانيين قالوا إن الأساس الأولى هو وجود أطر صورية عقلية في فطرة الانسان - يسمونها « مقولات » - فتكون هذه الأطر بمثابة الشِّباك تتصيد من الدنيا التي حولنا مضمونات من هنا وهناك ، حتى اذا ما امتلأ اطار معين بمضمون معين ، كان لنا بذلك شيء من المعرفة العقلية بالعالم المحيط بنا ، فكان الجديد الذي دعا اليه « هوسرل » هو أن نواجه الأشياء بلا فروض مسبقة ، فتكون حقيقة الشيء الذي ندركه هي بالضبط كما ندركه ، حتى اذا ما سألنا سائل : أهي حقيقة حسية أم حقيقة عقلية ، أجبناه بأننا نرفض هذه التفرقة من أساسها ؟ فهذه الزهرة التي أراها وأعي صورتها لوناً وشكلاً ورائحة وكل شيء ، هي كما أراها وأعيها ولا تحليل لها عندي وراء ذلك ، فلا أنا بالذي يزعم أنها جاءتني معطيات حسية مبعثرة أول الأمر ثم قام ذهني بجمع المبعثرات في زهرة ، والا أنا بالذي يفترض


ادموند بيرك


ديكارت

أن عقلي كانت به أطر صورية مركوزة في فطرته هي التي جذبت إليها مدركات الزهرة وصبَّتْها في قوالبها حتى تكاملت في تصوري زهرة ، وإنما الذي أقوله هو أنني أدركت الزهرة كما أدركتها ، واذن فهذه هي حقيقتها .

على أن الذي يهمنا نحن من هذه « الظاهراتية » (وهي التي عنها تفرعت بعض فروع الفلسفة الوجودية الحاضرة) هو أن الوعي الذي نعى به الأشياء ليس بمثابة كيان مستقل قائم بذاته مثل الذراع أو اللسان ، وانما الوعي عبارة عن « انتباه » أو « التفات » ، ومن ذا الذي يتصور « الانتباه » كياناً له استقلاله وحدوده ؟ إنه « اتجاه » أو إشارة ، انه كشعاع الضوء يسقط هنا أو هناك فيظهر بسقوطه شيء ما ، وأهم ما يميز الوعي هو ما أسماه هوسرل « بالقصدية » ، أي أنه دائماً يقصد باتجاهه المعين الى مسقط ما يسقط عليه فندركه ، وعلى هذا الأساس (وأرجو من القاريء حصر انتباهه هنا لأهميته في موضوعنا) يكون من التناقض ان ندَّعي بأننا نعي فكرة ما دون أن يكون لهذه الفكرة ما تشير اليه في دنيا

الواقع ، ان عملية الادراك لا تتم الا بهاتين الشعبتين معاً : لفتة من الوعي ، وشيء معين تقصد اليه تلك اللفتة ، أما أن يقال عن اللفتة أنها لا تلتفت الى شيء فذلك ينفي عنها طبيعتها ، أو أن يقال أننا أدركنا ما أدركناه بلا التفات اليه فهو تناقض ممتنع الحدوث ، لقد كان مما أخذه هوسرل على ديكارت قول ديكارت « أنا أفكر . . » كأنه جزيرة وحده معزولة عن العالم وعن الآخرين ، على حين أنه محال أن تحدث عملية تفكير الا اذا تعلقت بقصد معين يكون هو الشعبة الثانية التي يتم بها الموقف الادراكي ، فالأمر هنا كالمقص لا يكون مقصاً باحدى شعبتيه دون زميلتها .

وبهذا الجانب من « الظاهراتية » نلتقي مع المذاهب الفلسفية الثلاثة التي اسلفناها ، في انها جميعاً تربط الفكر بالأشياء ، والا تنتفي عن الفكر طبيعته .

البحث عن المعنى

لقد قيل عن الفلسفة المعاصرة أنها تتميز ـ عموماً ـ بأنها جعلت مدارها الرئيسي هو البحث عن « المعنى » وبعض ما يُقصد اليه بهذا الوصف ، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ، ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشاراً اليه ، تشير اليه الفكرة أو العبارة ، فيكون هذا المشار اليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة ، فاذا لم نجد للفكرة المعنية أو للعبارة المعنية مشاراً اليه في دنيا الواقع ـ سواء كان ذلك وجوداً بالفعل أو وجوداً بالامكان ـ لم نتردد في أن نقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة أنها لغو بغير معنى ، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها ، كائنا ما كان مذهبها ، مادية جدلية أو برجماتية ، أو تحليلية ، أو ظاهراتية ووجودية ، فماذا يكون موقف الفكر العربي من ذلك كله ؟

حاملو الفكر العربي وفلسفة العصر

إننا لو قصدنا « بالفكر العربي » أشخاص الرجال الذين حملوه ، تدريساً في الجامعات أو تحريراً في الكتب والمجلات ،لوجدنا أمراً عجباً ، لأننا واجدون هؤلاء الرجال قد اقتسموا فيما بينهم تلك المذاهب الفلسفية الأربعة ، كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلي ، فما من مذهب منها إلا وقد كان له الاتباع المؤيدون العارضون الشارحون ، ثم أضيفت الى هؤلاء جميعاً فئة خامسة انتشر أفرادها على مدارج المثقفين عن أعلاها تخصصاً الى أدناها علما ، وهي فئة جمعت قوماً لا يكادون يعرفون من عصرهم شيئاً ، واكتفوا بزاد كثير أو قليل يقطفونه من كتب الأقدمين ، وقد اقتضى دفاع هؤلاء عن أنفسهم ـ أحياناً عن قصد ووعي وأحياناً أخرى عن غير قصد ولا وعي ـ ان يوجهوا سهام النقد ـ والشتم في كثير من الحالات ـ الى ما ليس يعرفون عنه شيئاً ، اعني أنهم يوجهونها الى العصر وفكره وأهله ، فلنتركهم في كهوفهم يظلمون .

ولننظر الى المؤيدين لمذاهب عصرهم هذا ، على اختلافهم بعد ذلك في أي من تلك المذاهب يؤيدون ، وها هنا سنجد الأمر العجب الذي اشرت اليه ، وهو أنه بينما المذاهب المعاصرة جميعاً تتفق آخر الأمر في وجوب ارتباط الأفكار بالأشياء والأفعال ، فان واحداً منها فقط هو الذي يجعل هذا الارتباط الضروري موضوعه الخاص ، وذلك هو مذهب التحليل المنطقي ، على حين يظل ذلك الارتباط مضمراً الى حد بعيد أو قريب في سائر المذاهب ، ومع ذلك ، فلما شاءت المصادفة النافعة أن يتصدى لمذهب التحليل المنطقي من أولاه اهتمامه وعنايته ، فعرضه محاضراً وكاتباً ، تألب عليه الآخرون تألبهم على عدو ظهر في الميدان ، يخشون أن تنقلب عصاه حية تبتلع سائر الحيات ،لماذا ؟ لأن المفكر العربي ـ شأنه شأن الانسان العربي على اطلاق ـ يخاف أن تجعلها له صريحة ، بأن الفكرة أو العبارة إما تحولت الى عمل وإما كانت وهماً ولغواً ، إنه يخاف ذلك

لأننا قوم نأكل لفظاً ونشرب لفظاً ونتسلى في أوقات فراغنا بلفظ ! وقد يعمل منا العاملون ، لكن أعمالهم ـ مع ذلك ـ تكون في عالم لا يؤثر ولا يتأثر بعالم اللافظين .

وهذا هو أول الاصلاح الفكري في حياتنا : إن ندمج العالمين في واحد ، فيكون عالم « الكلام » هو جانب « التخطيط » لعالم العمل والتطبيق ، إنه لم يكن مصادفة أن أصبح « التخطيط » علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا ، لأن التخطيط تحليله هو أن « الفكر » خطة لعمل نؤديه أو هو لا يكون فكراً ، فعملية التخطيط التي شاعت إنما هي انعكاس لفلسفة العصر كلها ، أو إن شئت فقل ان فلسفة العصر قد استقتْ ماءها من ميول العصر واتجاهاته .

لا فكر إلا اذا أدى الى تغيير

فالمدخل الذي اقترح أن يكون بابنا الذي ندخل منه الى ساحة الفلسفة المعاصرة ، هو الوصول الى هذه الحقيقة الكبرى بشتى السبل ، حقيقة ان الفكر لا يستحق أن يكون فكراً بمعناه الصحيح ، الا اذا رسم الطريق المؤدي الى التغيير ، وهي حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر كما أسلفت ، فلا ضير على المتفلسف من أن يختار أياً ما شاء من تلك المذاهب ، ليدرسه لنا بكل تفصيلاته ، ولن يكون في اختلافنا فيما يختاره كل لنفسه « صراع » بقدر ما ينتج عنه التأييد والتركيز لما نحن في أشد الحاجة الى تأييده وتوكيده ، وهو - وأقولها مرة ثانية وثالثة وعاشرة بلا ملل ـ ان « الفكر » ليس له في عصرنا معنى إلا أن يكون اداة لتغيير ما نود تغييره مما يحيط بنا : من مواقف في السياسة الى شئون في الاقتصاد أو في التعليم أو في نقد الفنون أو فيما شئت أن تغيِّره .

لم تكن الدنيا على هذا الاهتمام كله بالجانب التطبيقي العملي من الفكرة في أي عصر مضى ، لأن فكرتنا عن « العلم » نفسها قد تغيرت مع العصور : كان

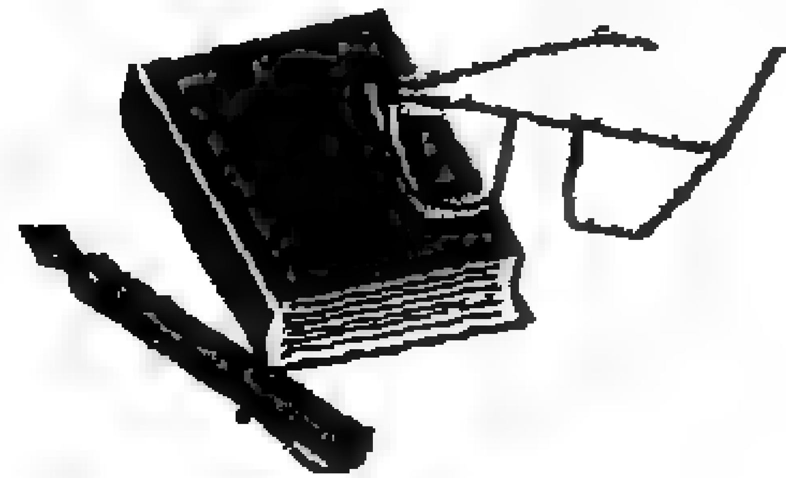
« العلم » عند اليونان الأقدمين هو أن تصنف الكائنات أنواعاً وأجناساً ، ثم ترتب تصوراتك الذهنية عن تلك الأنواع والأجناس ترتيباً يصعد بها من الأخصّ الى الأعم على صورة هرمية ، وتستطيع أن تلم بالعلم كله ـ على هذا النحو ـ دون أن يكون في يدك جهاز واحد ، ودون أن تحرك من كائنات العالم جناحاً لبعوضة ، وجاء العصر الوسيط ، فكان « العلم » هو ما مهد الطريق الى السعادة في الآخرة ، واذا شئت فاقرأ ـ مثلاً ـ كتاب الغزالي « إحياء علوم الدين » لترى كيف يكون العلم في تصوره رسماً لكل خطوة يخطوها من أراد نعيم الآخرة ، أو اقرأ له « ميزان العمل » ، وكانوا جميعاً على هذا المنوال نفسه في تصورهم « للعلم » ، ثم جاءت النهضة الأوروبية وما بعدها ، فنشأ العلم الطبيعي نشأة متكاملة بعد أن اجتاز مراحل التمهيد قبل ذلك ، لكنه كان أيضاً علماً نظرياً الى حد كبير ، فقد ينشر نيوتن ـ مثلاً ـ نظرية الجاذبية ، فيعلمها دارسو العلم ، لكنّ شيئاً من أوضاع الحياة العملية لا يتغير ، وأما في مرحلتنا التاريخية هذه ، فقد تغير الموقف من أساسه ، وأصبح العلم ممزوجاً بالأجهزة التي تعين على انتاجه ، مزجاً جعل النظر والعمل وجهين لكل خطوة نخطوها في مجاله ، ثم لا تكاد النتيجة العلمية الجديدة تظهر حتى تنبني عليها أدوات للحياة العلمية نراها في كل ركن من أركان الدنيا ماثلة . . هذا هو « العلم » الذي فلسفناه في المذاهب الفكرية التي اختلفت منهجاً واتفقت في نتيجة عظمى ، هي أن الفكرة أداة للعمل ، وهي النتيجة التي تلزمنا ـ أعني الأمة العربية ـ أكثر مما تلزم سوانا ، للاسهال اللفظي الذي أصيبت به ثقافتنا ، دون أن يجد اللفظ انجاز في دنيا العمل .

وقد يسألني سائل ممن يحبون القول ويكرهون العمل : أتريدنا على أن نقيد كل لفظ نلفظه بعمل يتبعه ؟ وأجيب مسرعاً بالنفي ، فلك مجالات كثيرة تستطيع فيها أن تمرح بلفظ غير مسئول ، أما حيث تقف أمامنا مشكلات الحياة تتحدى مطالبة بالحلول ، فها هنا لن يزحزح اللفظ جبالها مهما زخرفته ببيان

وبديع ، وضبطت له الوزن والقافية ، ها هنا لا بد أن يرسم خطة للعمل الذي نؤديه حيال المشكلة القائمة ، ذلك هو الدرس الذي نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة جميعاً ، وذلك وحده هو جواز المرور الذي لا يمكنك الدخول في أجواء هذا العصر إلا به .

القرآن والعمل

وهل في هذا الذي يتطلبه منا العصر شيء جديد كل الجدة على ما ورثناه عن تراثنا الفكري من مباديء ؟ إن القرآن الكريم كلما وجه الخطاب إلى « الذين آمنوا » أضاف الى ذلك قوله « وعملوا الصالحات » ، كأن الايمان لا يكون ايماناً كاملاً الا اذا اقترن بالعمل الصالح ، وصلاحية العمل إنما تكون بالنسبة الى الهدف المنشود والى نوع الموقف الذي نواجهه ، كالمفتاح لا يكون « صالحاً » للباب الا اذا نفع في فتحه واقفاله ، والسيارة لا تكون صالحة الا اذا دارت آلتها على النحو المطلوب للسير ، وكذلك السياسي لا يكون صالحاً الا اذا رسم لقومه خطة للعمل الناجح ، والاقتصادي لا يكون صالحاً الا اذا عرف الطريق الذي ينقذنا من التخلف ، وهكذا ، كل هؤلاء عاملون للصالحات التي وإن بدأت بدنيا الناس ، فهي الطريق الى مرضاة الله ، فليست تعوزنا المباديء النظرية في ثقافتنا المـوروثة ، ولكن مـاذا تجدي المبـاديء اذا لم تنسكب في سلوك الناس « عادات » يحيون على أساسها ؟ بمثل هذه العادات ، ننشأ عليها في ربط القول بصلاحيته في دنيا العمل ، ننخرط في تيار عصرنا ، وفي الوقت نفسه نلتزم ميراثاً كريماً ورثناه . ☐☐





نحو ثقافة عربية معاصرة

فكـرة تؤرقني كلما أصبحت او أمسيت ، وأحسبها مؤرقـة لكثيرين غيري ، ممن يعنيهم أن تكون لنا ـ في عصرنا هذا بكل خصائصه ـ ثقافة عربية لا تخطئها عين ولا أذن ، أم هل يكون هذا السعي وراء تفرد متميز ، سعيا وراء أوهام وأشباح ، في عصر من خصائصه أن تقال الكلمة هنا ، فتدور حول الأرض في مثل اللمحة بالبصر ؟

ما هي الصفة او الصفات الرئيسية ، التي عنها تتفرع صفات ، إذا ما وقعت عليها عين الرائي في صورة أو تمثال ، او استمعت اليها اذن في قصيدة او قصة ، قال الرائي من فوره ـ أو السامع ـ هذا فن عربي وهذا أدب عربي ، أنشيء في النصف الثاني من القرن العشرين ؟ أم ترى ليس لسؤال كهذا من جواب ؟

الثقافة الفرنسية

أما أن الثقافة الاقليمية قد كانت لها الخصائص المميزة في العصور السابقة ، فذلك ما لست اظنه موضع خلاف ، فقد كان معلوما ، ومتفقا عليه ، أن الفرنسيين ، ـ مثلا ـ يتميزون في فكرهم بالوضوح الرياضي ، الذي

العربي ـ العدد ١١٦ ـ يوليو (تموز) ١٩٦٨م

يضع لنفسه المقدمات اليقينية ليستنبط منها نتائج يقينية كذلك ، كما استن لهم إمامهم ديكارت ، وانهم من أجل هذه الرغبة في كمال الدقة ـ أو دقة الكمال ـ بذلوا عناية ملحوظة في الصقل الشكلي كلما انتجوا ادبا وفنا ، حتى لو جاء هذا الشكل المصقول على حساب المضمون نفسه ، فالمسرحية عند راسين أو كورني ، هي ـ كالنسق الفلسفي عند ديكارت ـ بناء محكم ، متصلة حلقاته في غير زائدة هنا أو ناقصة هناك ، بل ان العارفين بالحياة الفرنسية فيما مضى ، ليقولون كذلك ، ان نظم الحكم واساليب الادارة ، كانت عندهم بهذه الدقة نفسها ـ أو قل بهذه الآلية نفسها ـ التي عرفوا بها في مجالات الفكر والادب والفن ، فلم يكن ثمة فارق ـ من حيث الجوهر ـ بين النسق الديكارتي ، والمسرحية الكلاسية ، وبيروقراطية الادارة في دواوين الحكم .

الثقافة الانجليزية

وكان معلوما ومتفقا عليه ، أن الانجليز ـ وهذا مثل آخر ـ يتميزون في فكرهم بالتقريبية او الاحتمالية التي تتناسب مع ادراكات الحواس ، وهي الادراكات التي يعولون عليها ، فلم تكن المسألة عندهم مسألة اتقان في الشكل نضمن به يقين المقدمات والنتائج ، مهما بعد هذا الشكل عن لحم الحياة ودمها ، بل المسألة عندهم كانت أولا واخيرا ، ادراكا حسيا للحقائق ، يكفي أن يشترك فيه الناس ليكون معتمدا ومقبولا ، ولا غرابة أن تشيع بين الانجليز ، في حياتهم اليومية وفي حياتهم العلمية على حد سواء ، عبارة Common Sense التي تترجم حرفيا بقولنا « حس مشترك » ، اي اشتراك الناس في ادراك معين بالحواس ، وما دام هذا موقفهم من الفكر ، فقد كان حتما كذلك أن يكون هو نفسه موقفهم من الفن او الادب ، فالمسرحية عند شكسبير لا تلتمس كمالها عن طريق البناء المحكم ، بقدر ما تلتمسه في فوران التيار وجيشانه ، فلا بأس من زائدة هنا أو ناقصة هناك ، ما دام العرق ينبض بالحياة من اول سطر في المسرحية



ويليام شكسبير

الى آخر سطر ، وهل تلتزم الحياة أحكاما في بناء كائناتها ؟ هل تتحرج الحياة من ان تمتد فروع الشجرة طويلة هنا قصيرة هناك ، غنية أوراقها في الجانب الأيمن ، فقيرة بها في الجانب الأيسر ؟ لكن الشجرة مع هذه الحرية كلها في طريقة نمائها ، هي الشجرة الحية في وحدتها وكيانها .

الثقافة الامريكية

وكان معلوما متفقا عليه ان الامريكيين ـ وهذا مثل ثالث ـ قد بنوا فكرهم على قاعدة المنفعة ، فالفكرة تقاس بنفعها ، فهي صواب اذا نفعت وهي خطأ اذا لم تنفع . ولا يكفي عندهم ان يقاس صواب الفكرة بسلامة استدلالها من فكرة غيرها ، وإلا دارت الطاحونة على خلاء ، وامحلت الارض وسكنت العجلات وجاعت البطون ، وانك لتجد لهذا المبدأ انعكاسات شتى في السياسة والتربية والادب والفن ، فليس للسياسة عندهم غايات في ذاتها تدوم دوام الابد ، بل ان

وقفاتها لتدور مع المنفعة المرجوة وجودا وعدما ، وليس للتـربية مـواد يتحتم درسها في المعاهد مهما تكن الظروف ، بل التربية اعداد للفرد يعينه على النجاح في المصانع والاسواق ، والادب عندهم مليىء بأمثلة تدل على أن مدار القيمة هو على النجاح ، وعلى أن هذا النجاح يقاس بمقدار الكسب ، ومن سدت امامه موارد الكسب اضطربت نفسه الى حد الموت في كثير من الاحيان .

وقفة عند الثقافة العربية القديمة

وإن الحديث ليطول بنا اذا تعقبنا الثقافة الاقليميـة كيف كانت تتنـوع بخصائص تميز إحداها عن سائرها ، لكنه لا بد لنا من وقفة عند الثقافة العربية القديمة ، لنسأل عن خصائصها البارزة المميزة ، تمهيدا لانتقالنا بعد ذلك الى الحديث عن الثقافة العربية المعاصرة ماذا نريد لها أن تكون . وأحسبني لا أضل طريقي إلى الصواب ضلالا بعيدا ، اذا زعمت أن المقدمة الاولى التي أستطيع أن استخرج منها الخصائص الفرعية للثقافة العربية القديمة هي التعارض الحاد بين الذات والموضوع ، فلا سبيل عند العربي الى خلطه بين ذات نفسه من جهة ، والاشياء في عالم الواقع من جهة اخرى ، فهو هنا في ناحية وهي هناك في ناحية أخرى ، وعليه بعد ذلك أن يحدد علاقته لها : أيجعلها علاقة الزاهد فيها التارك لها ، أم يجعلها علاقة الغالب المنتصر المسيطر ؟ إنه لا يـدع نفسه تسـري في الاشياء ، ولا يدع الاشياء تسري في نفسه ، انه بالنسبة اليها في عزلة ووحدة ، ولكنه ـ وهذه هي النقطة المهمة الخطيرة التي اجازف فاقذف بها قذفا ـ ولكنه يستعيض عن « الاشياء » « بالفاظ » ، ومن ثم جاءت حياة العربي في « لغته » أكثر مما جاءت في أشياء بيئية ، ومن هنا أيضا كان للغة العربية ما كان لها من سيطرة عليه ومن جذب له ، فكم الف بحث اداره العربي حول لغته ؟ وكم جعل العربي لغته منظارا ينظر خلاله الى ما اراد النظر اليه ؟ اذا أراد تقويم قطعة ادبية فذلك انما يكون بالنظر في الفاظها وتركيب تلك الالفاظ قبل أن يكون بالبحث



مصطفى المنفلوطي

عن المضمون وما يستتر فيه من أضواء وظلال . اني لأذكر قول اديب عربي حديث ـ لعله مصطفى لطفي المنفلوطي ـ حين قال إنه يفضل أن يقرأ وصفا جميلا لبستان ، على أن يشهد البستان نفسه ، وسواء قالها المنفلوطي ، أو قالها سواه ، أو لم يقلها أحد ، ففي هذه العبارة صدق يكاد يجعل منها مفتاحا لخصائص الثقافة العربية كما كانت طوال العصور ـ والكلام هنا بالتعميم والاجمال ، لا بالتفصيل والتحديد .

إننا لنزداد لذلك فهما ووضوح رؤية ، إذا وضعنا نصب أذهاننا هذه الحقيقة الآتية ، وهي أن هنالك في حياة الانسان عالمين يعيش في أحدهما او في كليهما بنسب متفاوتة : عالم الطبيعة من جهة ، وعالم الرموز (وخصوصا رموز اللغة) التي يبتكرها الانسان ليشير بها الى الطبيعة وأشيائها وكائناتها ، فهناك الشجرة التي هي نبات ، وهنالك إلى جنبها « الشجرة » التي هي كلمة تكتب أو تقال ، فمن مجموع الأشياء يتكون عالم ، ومن مجموعة الالفاظ والرموز يتكون عالم آخر ، وقد تجد من الناس من يؤثر الخوض في العالم الأول ، وقد تجد منهم من يؤثر السكنى في العالم الثاني ، الأولون يعالجون الأشياء ذاتها بالرؤية واللمس والتشكيل ، والآخرون يكتفون من الاشياء برموزها ، فيكتبون ويستنبطون عبارة من عبارة ويشتقون لفظا من لفظ ، ويؤولون النصوص ويفسرون



ابن المقفع

الأحاجي والمعميات ، والزعم هنا هو أن المثقف العربي كان يفضل الإقامة في عالم اللغة أكثر جدا مما يطيل البقاء في عالم الاشياء .

ابن المقفع يصف العرب

اقرأ معي حديث الليلة السادسة في كتاب الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، وهي أمسية كان الحديث فيها عن خصائص الأمم ، وكان المتحدث هو ابن المقفع ، فأوجز الحديث عن العرب في قوله انهم « أهل بلد قفر ووحشة من الانس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته الى فكره ونظره وعقله » وهو انما قال ذلك ليدل به على ان العرب خير الامم جميعا ، فهم لا ينقلون العلم عن أحد ، انما يعتمدون جميعا على ومضات بصائرهم اي ان العربي لا يحيا « في » الاشياء . بل يحيا « معها » ، وهو في انفصاله هذا عن الاشياء ، تراه يلحظها ويدون صفاتها كما يرصد الصانع عدته ، لا كما يؤاخي الصديق صديقه « علموا

أن معاشهم من نبات الارض » ـ كما يقول ابن المقفع من السياق الذي ذكرناه ـ « فوسموا كل شيء بسمته . . . ثم علموا ان شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الانواء . . واحتاجوا الى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على اطراف الارض واقطارها فسلكوا بها البلاد » أي أن اشياء الطبيعة عند العربي أدوات تستخدم للنفع ويجتنب بها الضرر ، ولكنه يقف منها ـ قبل ذلك وبعد ذلك ـ موقف المعتزل المحايد ، الذي لا يحب ولا يكره ، اما الذي ينغمس فيه مَرِحا فرحا نشوان ، أما الذي يعاشره متغزلا متعشقا مأخوذا بجماله هيمانا بفتنته ، فهو « اللغة » يتذوق الفاظها وتراكيبها كأنه يتذوق طعاما يأكله وشرابا يشربه .

بين الفن الاسلامي وسائر فنون الأمم

إن نظرة طائرة سريعة الى الفن الاسلامي ، كافية للتفرقة بين هذا الفن والفن اليوناني ـ مثلا ـ أو الفن الهندي ، أو الفن الفرعوني القديم ، الفن الاسلامي هندسي يقيم اشكاله من خطوط وزوايا ومربعات ومثلثات ودوائر . انه لا يرسم كائنات الطبيعة وأشياءها لأن هذه الكائنات لا تمتزج بنفسه ، ولا العربي الفنان يسعي الى مزج نفسه بها ، إنه اعلان من الفنان العربي بانفصال ذاته انفصالا تاما عن الأرض وكائناتها . انه احتجاج على المتناهي ولياذ باللامتناهي ، لأن عين الرائي اذ هي تتابع قطعة من « الارابسك » لا تصدمها نهاية تفرض عليها الوقوف عندها بل هي تسترسل في سلسلة الاشكال الهندسية الى غير نهاية معلومة ، وكذلك قل في قصيدة الشعر عند الشاعر العربي ، ولماذا يحددها « بوحدة » عضوية تحكم اولها وآخرها ؟ لماذا لا يدع أبياتها ـ كوحدات التركيب الهندسي ـ تتعاقب الى غير نهاية مفروضة محددة ؟ وانه لما يزيد مسافة البعد بين المثقف العربي والأشياء ، أنه لم يكن ينظر الى هذه الاشياء على انها



نموذج من الفن الاسلامى (الاندلس ٣٦٢هـ)

مجسدة لقوانين ، ولو فعل لازدادت عنايته بها ـ لا من أجل ذاتها ـ بل استخراجا للقوانين الخافية وراءها .

ولهذه النقطة الأخيرة عندنا أهميتها البالغة ، لأنك اذا نظرت إلى أشياء الكون على أنها كائنات مفردة لا تجمعها قوانين ، لوقفت منها وقفتك من كثرة ، لا وقفتك من كيان موحد ، وبالتالي احسست بدهرك وقد تحول إلى لقطات وومضات ولحظات ، وان هذه اليقظات ـ على وقدتها وسطوعها ـ من شأنها ان تحل فكرة المصادفة المفاجئة محل القانون الدائم ، وفكرة العفوية التلقائية محل الخطة الطويلة المدى .

لكل أمة تاريخها ، وخصائصها

وأعود الى استئناف الحديث فيما بدأت به ، وهو أن الثقافات الاقليمية كان لها من الخصائص ما يميزها ، واحدتها عن الأخريات ، وقد نصيب الآن أو نخطيء في تشخيص الملامح الرئيسية لكل ثقافة على حدة ، لكن المبدأ العام متفق عليه ، والسؤال الآن هو : هل تبقى هذه الفوارق في عصرنا بكل ما فيه من وسائل النقل السريع ؟ وإذا بقيت ، فماذا نريد لخصائص الثقافة العربية المعاصرة أن تكون ؟

أما السؤال الأول فجوابه عندي هو أن وسائل النقل السريع في عصرنا لن يسعها أن تنقل إلا ما يمكن نقله ، فهي تنقل الأفكار والأخبار ، ولكنها لن تنقل نبضة من قلب الى قلب ، واذن فستبقى الخصائص المميزة للثقافات المفردة ، مهما اتسع النطاق المشترك بينها في حقائق العلم وفي قيم الاخلاق وفي عادات العيش وطرائق العمل والفراغ ؛ إننا لا نقول بهذا أن بين الأمم فوارق بحكم الفطرة أو بحكم التكوين ، لكنها فوارق تنشأ نتيجة لعوامل التاريخ ولكل امة تاريخها ، ولكل امة ماضيها الذي اصبح - او يجب ان يكون - جزءا من حاضرها ، فمثقفو اليوم بغير تراث ينظرون اليه ، هم حبات مفردة يعوزها الخيط الذي يسلكها في عقد واحد ، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين يتناولونه تناولا خلاقا فيه مشاركة وابداع ، سيظل قشرة ولا لباب .

أي الخصائص نطلب للثقافة العربية المعاصرة ؟

وأما السؤال الثاني فهو مربط الفرس ، وجوابه هو ما يثير في نفوسنا القلق والحيرة : ماذا نريد لخصائص الثقافة العربية المعاصرة أن تكون ؟ والجواب الذي القي به هنا راجيا ان يكون موضوعا للمراجعة وموضوعا للتصحيح ، هو ان نبني على اساس تقليدنا الثقافي طابعا جديدا ، يبقي على الأساس ، لكنه

يضيف اليه ، فاذا كنت قد أصبت حين زعمت أن « روح » تراثنا الثقافي ، هو ايثار السكنى في عالم اللفظ على معالجة الأشياء ، والفتنة باللغة في ذاتها حتى لتصرفنا ـ او تكاد ـ عن دنيا الكائنات والحادثات التي ما جاءت اللغة الا لتكون رموزا مشيرة اليها ، فانني أود لو أننا احتفظنا بهذا الحس الجمالي نحو اللغة ، ثم أضفنا اليه حسا آخر ، يجاوز اللغة الى ما عداها ، يجاوزها الى دنيا الطبيعة والحوادث . ان الماء السائغ الزلال للذيذ حين يطفيء الظمأ ، لكنه لو زاد على هذا الحد فقد يؤدي الى شَرَقْ أو غرق ، وكذلك اللغة الجميلة الفاتنة ، يكون لها سحرها ما دمنا نقف منها عند حدود فنونها ، لكنها تنقلب الى ما يشبه المخدر اذا جعلناها حجابا يحجب عنا ما وراءها ، واذن لا بد للثقافة العربية المعاصرة أن تضيف الى اللغة الجميلة لغة«قبيحة»ـ وأنا اتعمد هذه المغالاة في اللفظ لألفت النظر ـ نعم ، لا بد ان تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة الى الجانب الجميل من اللغة ، لغة شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع ، فيسرع الانسان الى مجاوزتها الى دنيا الوقائع الكائنة على ارض الحوادث .

إنه اذا كانت الترجمة من لغة الى لغة اخرى امرا متعذرا في جميع الحالات ، فهي لا شك اكثر تعذرا اذا أردنا ترجمة ما يكتبه مثقفونا بلغتنا العربية الجميلة ، وذلك لان هؤلاء المثقفين تفتنهم الالفاظ وجرسها ، فيقفون عندها ويطيلون الوقوف ، فينتهي بهم الامر إلى غير حصيلة فكرية يمكن نقلها بالترجمة إلى لغات اخرى ، فلكي تكون لنا رسالة فكرية نسهم بها في عالمنا الصخّاب بمذاهبه ودعاواه ، فلا بد ان يكون لدينا ما نقوله ، أي أنه لا بد أن نجعل من اللغة اداة لا غاية في ذاتها ، فنضيف بذلك « فكرا » الى « أدب » .

من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال

على أن هذه الخطوة التي اقترح أن نخطوها من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال ، من جرس اللفظ الى مدلوله ، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع ، هذه

الخطوة قد خطونا جزءا كبيرا منها في الادب الحديث حين انتقلنا من فسيفساء المقامات الى شخصيات القصة ومواقفها ، ومن كتب الاخبار المنشورة إلى المسرحية وحوارها ، ومن قصيدة الطبل إلى قصيدة الخبرة ، أما في مجال الفكر فما زالت طاحونة اللفظ هي صاحبة الدوي الأعلى ، مع اننا نعيش في عصر مزدحم بقضايا الانسان التي تمس حقوقه وواجباته ومعاملاته وأقداره ، وهي نفسها القضايا التي كنا نستطيع أن نستلهم فيها تراثنا الفكري فيمدنا هذا التراث بزاد دسم يغنينا عن هذه الزوابع اللفظية التي نثيرها في الجو حتى تمتليء بعثيرها الخياشيم فتفقد قدرتها على الحس والتمييز .

أمة الاعتدال في الفكر والعمل

ففي العصر الذي ذهبت فيه العصبيات أخطر مداها ، نجد من تراثنا ما يعطينا دستور المعادلة بين مختلف الأقوام والثقافات : « فلكل أمة فضائل ورذائل ، ولكل قوم محاسن ومساويء ، ولكل طائفةمن الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير ، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلهم » (الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٧٣) ، وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين ، وازداد البطش واتسع الظلم ، نجد في تراثنا الفكري ما يضع بين أيدينا وقفة مثلى ، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال ، وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الادنى ، خطة للسلوك السويِّ ، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجنا ثقافيا يتناول قضايا عصرنا ، لكان لنا بذلك ما يصح ان نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل ، أمة تجمع بين العقل والدين ، وبين الدنيا والآخرة ، بين الفرد والجماعة ، أمة ـ لو سار حاضرها على نهج ماضيها ـ جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش ، في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق ، فإما جماعة تتقلب في السيارات والثلاجات

والناطحات ولكن بغير أعماق ، وإما جماعة ركنت إلى طمأنينة الأعماق ثم كستها بأكواخ الطين وهلاهل الثياب وشظف الرغيف .

نحن أحد الرجلين

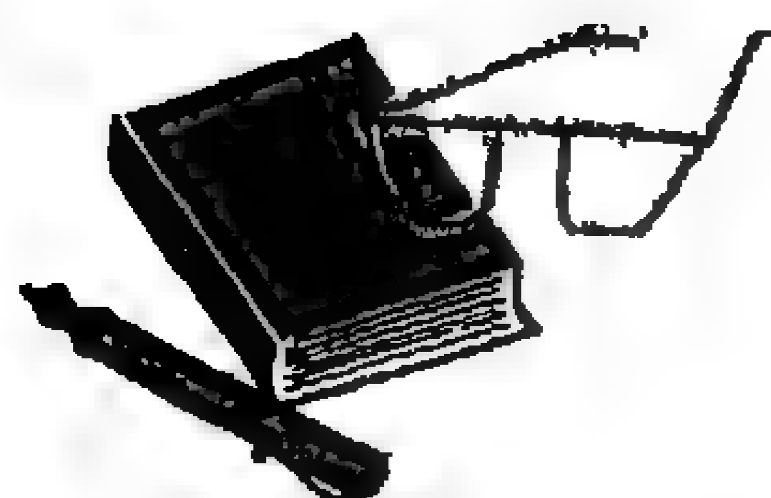
والسؤال نطرحه من جديد : ما سبيلنا إلى ثقافة عربية معاصرة ؟ لقد قدمت من جوانب الإجابة جانبا واحدا ، وهو ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء ، ثم استدركت بقولي إننا قد خطونا خطوة طيبة في هذا السبيل بما غيرناه من تصورنا للأدب فيما نحاوله اليوم من قصة ومسرحية وقصيدة ، لكننا ما نزال في دنيا الفكر متخلفين ، الى الدرجة التي استأذن القاريء في أن أقول عنها انها الدرجة الدنيا التي ليس لنا فيها فكر يوصف بأنه فكر عربي معاصر ، مع أن تراثنا ـ كما قدمت ـ يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محورا لموقف عربي أصيل ازاء القضايا الانسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والاقلام . ومع ذلك ترانا أحد رجلين : فإما ناقل لفكر غربي ، وإما ناشر لفكر عربي قديم ؛ فلا النقل في الحالة الاولى ، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكرا عربيا معاصرا ، لأننا في الحالة الاولى سنفقد عنصر « العربي » وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر « المعاصرة » ، والمطلوب هو أن « نستوحي » لنخلق الجديد ، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب ، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين .

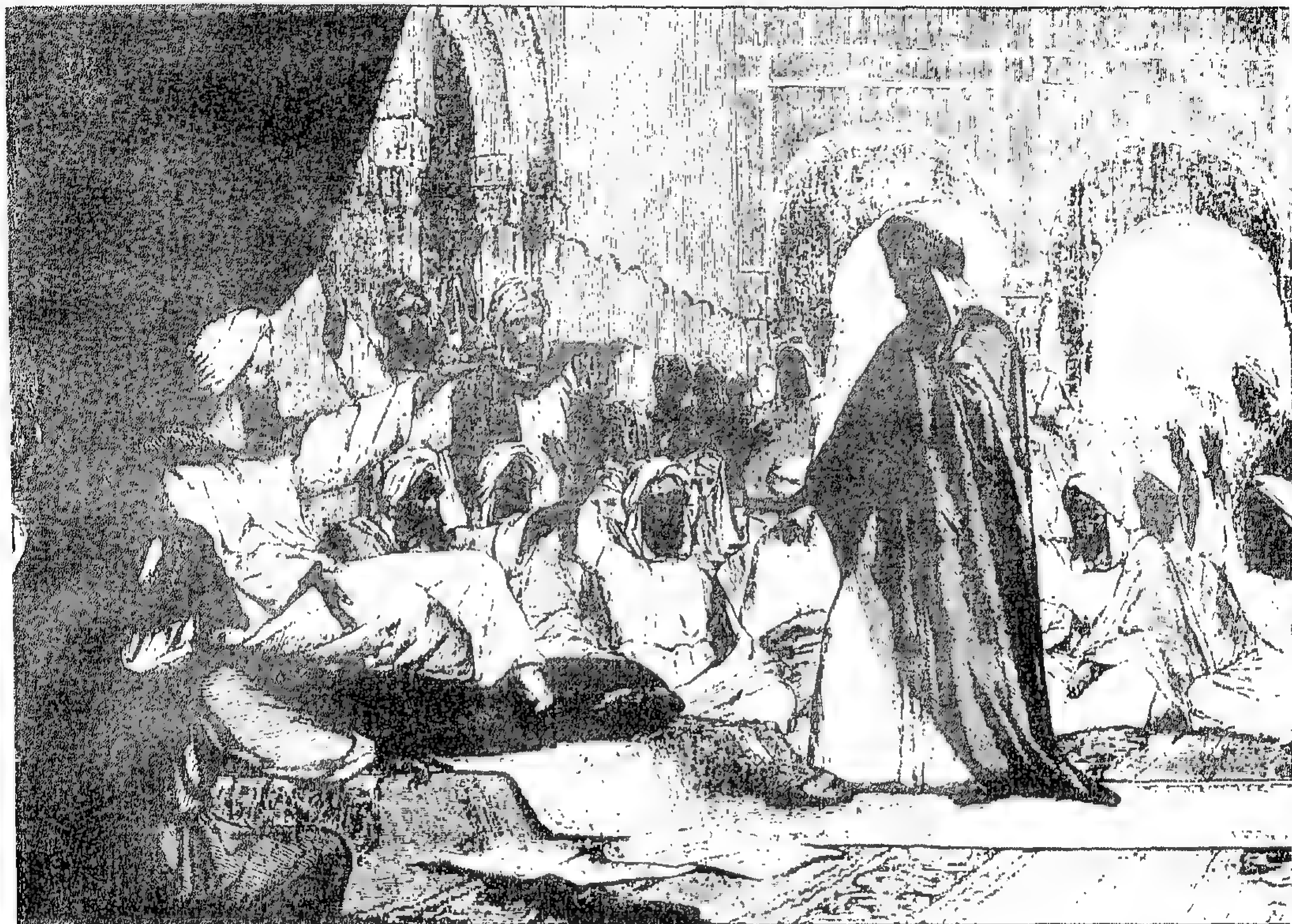
فاذا أوحت إلينا الثقافتان بخلق ثقافي جديد ، فيه النظرة العربية وفيه الوقفة العصرية ، كان من أهم ما يميز هذا النتاج الجديد ـ فيما أرجح ـ خروجنا الى عالم الوقائع والأحداث ، والمعايير نفسها التي كنا ننسجها لفظا ثم نكتفي منها بذلك ، فننظر إلى ذلك العالم الخارجي النظرة التي تلتمس فيه القوانين المطردة التي تنظمه ، والتي على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطا يحقق

الأهداف المأمولة ، بدل أن تنظر إلى ذلك العالم النظرة التي تجعله ضاربا في تيه من المصادفات ، لا ندري معه بماذا يجيء الغد فيفجؤنا حين يجيء .

واختصارا

واختصارا ، فان وقفة الفنان العربي التي وقفها وهو ينشيء فنه الهندسي في النوافذ والشرفات ، وعلى جدران المنازل ، ومنابر المساجد ومآذنها ، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة ، التي عبرت عن روح الحياد المعقول عند العرب الأولين ، والتي كانت هي نفسها الوقفة التي هندس بها الشاعر تفعيلاته وقوافيه ، وزخرف بها كاتب المقامة سجعه ونغماته ، هذه الوقفة التي تضع المفرد الجزئي المتناهي المحدود ، في مكان من تركيب يشمله ، بحيث يجيء التركيب كله موحيا بالمجرد الكلي اللا متناهي واللامحدود ، هذه الوقفة التي وقفها المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته وبجسد خبرته حقيقة الكون في تجردها وشمولها ، وفي الفرد الواحد الانسانية بأسرها ، هذه الوقفة التي نراها منبثة في تراثنا من قصيدة وأدب وفن وفكر ، هي التي ندعو الى أن تكون وقفتنا التي ننظر منها الى قضايا الانسان في عصرنا الراهن ، فتنتج لنا ما يجوز بحق أن يسمى بالثقافة العربية المعاصرة . □□





دِمَاغ عَرَبِي مُشتَرك

كنت أستطيع أن أجعل العنوان «عقلٌ عربي مشترك» أو «فكرٌ عربي مشترك» أو ما يشبه هذا، لأضمن به لفظا مألوفا، لكني تعمدت الإشارة إلى «الدماغ»، لأنه هو العضو الذي يجيء العقل أو الفكر وظيفة له، كما تكون العين عضوا والبصر وظيفته، والأذن عضوا والسمع وظيفته، وهلم جرا، والجانب المفقود في حياتنا الثقافية العربية - فيما أرى - ليس هو الوظيفة بقدر ما هو العامل الذي يُعَضونُها في كيان، إذ قد نجد قطرات من «الفكر» مبعثرة هنا وهناك في الكتب والصحف، لكنها تفتقر الى «العضو» الذي يجمع أشتاتها في تيار واحد متجانس الطبيعة والهدف، برغم ما قد يكون فيه من كثرة وتباين، ولو كانت حياتنا الثقافية مكتملة النماء لجاءها توحيد الأجزاء من أعصابها وشرايينها، ولكنها ليست كذلك، فأصبح حتما أن نصطنع لها جهازا يوحدها حتى تسترد العافية.

تمايزات بين أسلوبين في التفكير

وإننا إذْ نبحث لأشلائنا الفكرية عن شريان يجعل منها كائنا حيا حساسا لما حوله، مستجيبا له على النحو الذي يكفل له البقاء والقوة، فإنما نساير

عصرنا في صفة لعلها أبرز ما يميزه من صفات، فبينما غلبت على العصور السابقة نزعة فسيفسائية في بناءاتها الفكرية، ترى عصرنا أمْيَل إلى دمج الأجزاء المنفصلة في تيار متصل، وهذا هو نفسه الفرق بين طريقتين في التفسير:

التفسير بنظرة آلية تجاور بين الأجزاء ولا تسكبها في تيار، والتفسير بنظرة حيوية عضوية تسيل الأجزاء في خط موصول، النظرة الأولى سكونية في أساسها، والثانية حركية، فلو أمعنت النظر في الفكر الأوروبي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر (ولتذكر جيدا أن أوروبا هي القابضة على زمام الحضارة خلال الخمسة قرون الأخيرة، أحببنا نحن ذلك أم كرهناه، ثم أضيفت إليها الولايات المتحدة الامريكية أخيرا) أقول: إنك لو أمعنت النظر في الفكر الأوروبي خلال الفترة التي سبقت عصرنا، لوجدته نابعا من أساس مشترك، هو تحليل الكل إلى أجزائه، بحيث لا يجعلون من الكائن - أيا ما كان - أكثر من حاصل جمع أجزائه، «فالعقل» - مثلا - هو مركب قوامه مجموعة انطباعات حسية تظل تتجمع داخل رءوسنا، وتتشكل في طرائق تركيبها، فينشأ منها «الأفكار» من أدناها إلى أعلاها (راجع فلسفة هيوم)، و«المكان» مجموعة نقاط، و«الزمان» مجموعة لحظات، و«العالم» كله مجموعة عناصر أولية، و«الانسان» نفسه - كأي كائن حي - مجموعة أعضاء تعمل معا كما تعمل أجزاء المكنة، وعلى أساس هذه النظرة التحليلية ظن رجال الفكر عندئذ أن عناصر الوجود كله أو مكوناته الأساسية، قد يتصل بعضها ببعض، أو ينفصل بعضها عن بعض، فيتكون باتصالها أو بانفصالها تلك الظاهرة الطبيعية المعينة، أو ذلك الكائن المعين من الكائنات، أما الكون في مجموعه فهو دائما ذو حاصل واحد، لا يزيد جزءا ولا ينقص جزءا، واذا جاز لي أن أشبِّه الموقف الفكري عندئذ بتشبيه يقرب الصورة إلى الأذهان، قلت إن الأمر كان كما لو كان عندك ورقة نقدية بعشرة دنانير، هي كل ما لديك من مال، تستطيع أن «تفكها» - أو تحللها - الى آحاد، أو الى قروش، أو الى قطع من ذوات العشرة القروش، على أن لا يزيد المجموع النهائي دائما عن دنانير عشرة، مهما تنوعت الصورة التي تضعها فيها من صنوف النقد المتاحة.

من صور التفكير الحديث

ذلك ما قد كان عليه تصور الناس لطبيعة الكون ولطبيعة الانسان، ولطبيعة الفكر والفن، فجاء عصرنا ليُغيِّر هذا التصور من أساسه، وذلك بأن أحل محل الكل الثابت الذي لا ينقص ولا يزيد، صورة أخرى للكون وللطبيعة ولعالم الأحياء - ومنه الانسان - تجعل الكلَّ ناميا ابدا متطورا أبدا، فهو أبدا يزداد اتساعا ويزداد غزارة وحصيلة، ولقد اقتضت هذه الصورة الجديدة عدة نتائج، منها أن الشريحتين المتعاقبتين من الزمن، وإن تساوتا رياضياً فلن تتساويا في كثافة الخبرة وغزارتها، لأن الشريحة التالية في الترتيب لابد بالضرورة أن ترث حصيلة الشريحة السابقة، ثم تضيف اليها ما قد استحدثته هي بفعل النمو والتطور، ومن النتائج كذلك - وهو ما يهمنا هنا في سياق حديثنا الراهن - أن تكون الأجزاء في أي كيان تختاره للنظر، متلاحمة بعضها في بعض ليتكون منها سيَّالٌ واحد، فاذا انت فككت هذا التيار الدافق الى قطراته، كما تنثر حبات العقد، بطل أن يكون كائنا حيا ناميا، وبالتالي فاتت عليه فرصة النمو والتطور وبلوغ النضج والإثمار.

وعلى هذا الضوء المبدئي العام، نعود فننظر إلى موضوع حديثنا الخاص هذا، وهو حالة العقل العربي اليوم، فنقول إنه إذا ثبت صدق ما أزعمه له، وهو أنه حتى على فرض أن هنالك جملة أفكار تنبت على أرضنا هنا وهناك فهي أفكار مفرقة مجزأة، مرصوص بعضها إلى جوار بعض - على أحسن الفروض - لكنها غير مترابطة معا في كيان عضوي واحد، واذن فلا أمل لها اذا بقيت على هذه الحال - في أن تسعفها عوامل النمو والنضج والإثمار، ما لم ينشأ لها ما يقابل «الدماغ» من الجهاز العضوي في الفرد الواحد.

الانسان والتنوع في الثقافات

إن لأصحاب التفسير البيولوجي للتاريخ في عصرنا، وأظن أن في مقدمتهم جميعا المفكر الفرنسي المعاصر «تيار دي شردان» رؤية للحقيقة -

حقيقة الكون وحقيقة الانسان ـ يصلون إليها عن طريق نظريتهم الخاصة في تفسير التطور، أحسبها معينة لنا أنفع العون فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه، حتى وإن كانت لنا اعتراضات على تفسيرهم للتطور بصفة عامة. وأساس تلك الرؤية التي أشرت اليها، هو ـ أولا ـ أن ننظر الى التطور فيما قبل ظهور الانسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الانسان، وبالنسبة للانسان وحده دون سائر الكائنات، فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة، بمعنى انه كلما ظهر جنس حيواني معين الى الوجود، فهو لا يلبث أن يتفرق في أنواع مختلفة، يتميز كل منها بخصائصه، برغم اشتراك الانواع كلها في أرومة واحدة، وأما بالنسبة الى الانسان، فالقوة الباطنية الدافعة هي قوة ضامّة أو جاذبة، تدأب على تجميع الأطراف نحو مركزواحد، حتى لا تتفرق أنواعا كما حدث في دنيا الحيوان والنبات، ولذلك لبث الانسان بين سائر الكائنات الحية جميعا، وحيدا في كونه نوعا واحدا، ولم يتكاثر انواعا متباينة، كما نرى ـ مثلا ـ في عالم الحشرات التي تزيد انواعها على نصف المليون، وفي عالم الطير الذي تقرب أنواعه من تسعة آلاف، لكن الانسان ـ وإن صمد على مجرى الزمان نوعا انسانيا واحدا ـ فقد استعاض عن التنوع البيولوجي تنوعا آخر، هو التنوع في الثقافات ؟ ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافي، سرعان ما يجد له دائما مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه في قبضتها الواحدة، فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكري واحد.

العضوية في الفرد وجماعاته

وثانيا ـ تتميز رؤية الحقيقة من وجهة نظر التفسير البيولوجي للتاريخ، بمبدأ هام، وهو أن البناء العضوي صفة لا تقتصر على الكائن الفرد، بل تتسع لتشمل مجموعات الافراد، فما يصدق على الفرد الواحد من حيث الترابط والتعاون بين أعضائه الكثيرة المتنوعة ـ بحيث يصبح برغم كثرة أجزائه كائنا واحدا ذا هدف واحد ووجهة نظر واحدة ـ يصدق أيضا على « المجموعة » إذا تعضونت، بحيث تصبح هي الأخرى ـ برغم كثرة أفرادها ـ وكأنها فرد واحد

في اتجاهه وغاياته ووجهة نظره، وذلك بما يكون عندئذ بين هؤلاء الأفراد من ترابط وتعاون، شريطة ان يكون لهذه المجموعة من الخصائص العضوية الموحدة ما للفرد، وأهم تلك الخصائص أن يكون لها «دماغ» يتولى التوجيه والتوحيد، ولقد حرصت على ألا أقول هنا كلمة «رأس»، لأنها كلمة سرعان ما تتحول في أوهامنا الى «رئيس»، ثم تتوالى بعد ذلك النتائج، التي لا بد لها - في مناخنا الثقافي الذي تغلغل في كياننا حتى العظام - أن تجعل بين الرئيس والأعضاء حاكما ومحكوما، ومستبدا وخاضعا، وآمرا ومطيعا، وهو ما لا يطوف لي ببال حين أريد الانتفاع بفكرة «الدماغ» في عملية التوحيد العضوي.

هي رؤية تنفعنا نفعا عظيما في ايجاد الوحدة الفكرية الحية النامية التي تبلغ النضج في حينه وتعطي الثمر في ابانه، ففي ضوئها نفهم لإحياء تراثنا العربي معنى وقيمة، اذ لو سألني سائل فيم العناية بتراثنا الفكري وعصرنا قد اختلف كل هذا الاختلاف عن عصور آبائنا؟ لأجبته - على ضوء الفكرة العضوية التي أسلفنا ذكرها - إننا نحن مع هؤلاء الآباء تيار حيوي واحد، اذا بترت جزءا منه، فني هذا الجزء بالذبول والضمور فالموت، وليس هذا القول من قبيل التشبيهات البلاغية الجوفاء، لكنه تصوير دقيق لما يقع ويحدث، لأننا قد نسأل بدورنا: اذا نحن اهملنا تراث الآباء الفكري اهمالا تاما، فماذا تقترحون لحياتنا الفكرية عندئذ؟ أتقولون - مثلا - نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا الآن؟ لكننا لو فعلنا ذلك، ألا يكون فيه «فناؤنا» الفعلي بأن جعلنا أنفسنا خلايا في جسم آخر، هو جسم أوروبا أو أمريكا أو كليهما لو كانا متحدين في كيان واحد؟ وبالفعل هذا ما قد حدث لطائفة من رجال الفكر فينا، ملأوا شرايينهم بثقافة غربية خالصة، فكان وجودهم بيننا وجودا جغرافيا وجوارا مكانيا فقط، وأما ان يشاركونا في الوجود «الزماني»، أي الوجود الذي يمتد ليصل أمسنا بيومنا ثم ليصل هذين معا بالغد، فذلك ما يستحيل عليهم، ومن ثم فهم لا يدخلون حلقات من تاريخنا الفكري، ومع ذلك كله، فلا بد لي من التحذير بأن يؤخذ كلامي هذا على أنه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بقضها وقضيضها، بغثها وسمينها، فذلك ما لست أعنيه ولا أريده، لأنه لو حدث، كان هو الآخر موقفا يندّ عن وجهة النظر العضوية التي ننظر منها،

لأنها نظرة تحتم علينا شيئين في آن معا : أن يكون الحاضر موصولا بالماضي في شريان واحد، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضي وأضخم وأغنى بما يستحدثه ويضيفه خلقا جديدا.

الوراثة ثقافية كما هي جسمانية

الوراثة في عالم النبات والحيوان مقصورة على ما تنقله الناسلات من الوالد الى الولد، وأما في دنيا الانسان، فيضاف الى هذا الجانب الجسماني وراثة أخرى، هي الوراثة الثقافية، فلا مندوحة لي - اذا أردت لنفسي «حياة» فكرية صحيحة - عن تشرب العقل العربي كما تجلى في تاريخنا الفكري، لا لأقف عنده خاشعا عابدا، بل لأتصرف فيه تصرف الأحرار فيما بين أيديهم من أدوات نافعة، فلئنْ أخذت قوامي وقامتي وبشرتي وسماتي عن طريق الناسلات العضوية، فلابد أن يضاف إلى ذلك كله أن أسقى شراب الأقدمين من آبائي، شريطة أن يسري ذلك الشراب سريان العصارة الحية، وذلك هو على وجه الدقة جانب «التربية» الذي يُضاف إلى جانب التعليم والتدريب المهني، ليكون لنا من ذلك «المواطن العربي» الى جانب - أو مصبوبا في - «الفرد» البيولوجي، الذي هو واحد من آحاد تعد بالملايين من سكان الأرض، لا فرق بين واحد منهم وواحد.

الدماغ الجماعي

نظرتنا الى الجهاز الإدراكي كله عند الانسان - إذا نحن أخذنا بمبدأ التفسير البيولوجي الذي أسلفناه - تعلو به درجة عن مستوى الإدراك الفردي، فإذا كان المخ عند الفرد الواحد مؤلفا من خلايا كثيرة تعضونت لتعمل معا، فالدماغ الجماعي المشترك خلاياه الكثيرة هم الافراد من اصحاب الفكر العلمي، أو الخلق الفني، أو ما شئنا من مجالات النشاط العقلي، وإن تضامن

المنتجين في كل ميدان بعضهم مع بعض، من شأنه أن يصعد بالوعي الى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد، ولست أقصد بهذا ذلك الضرب من العقل الجمعي الذي قال به علماء الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بل أقصد إلى نوع من المشاركة يزيد فاعلية الأفراد، واذا شئت توضيحا، فقارن لنفسك بين حالتين : الأولى ان يخرج كاتب من كتّابنا كتابا يبسط فيه فكرة معينة، فإذا به يجد الصدى بعد حين آتيا الى مسامعه من سائر أجزاء الوطن العربي، فهو - مثلا - يخرج كتابه في القاهرة، فاذا هو محور للمناقشة والرد والتعديل والرفض عند حلقات المفكرين في لبنان أو الكويت أو العراق، والثانية أن يخرج الكاتب كتابه فاذا الذي يلقاه من الناس صمتٌ أعمق من صمت القبور، في الحالة الأولى تكوّن عقلٌ مشترك بدرجة ما، وفي الحالة الثانية بقي الفرد عند حدود فرديته.

ضرورة تواصل الفكر العربي

إنني لا أفهم لإحياء التراث ودراسته معنى إلا أن ننظر إليه نظرة بيولوجية، بمعنى أنه يتيح لنا أن نجعل من «العربي» إنسانا واحدا امتدت حياته مئات السنين أو آلافها بحسب العدد الذي نستطيع ربطه بعض مع بعض من حلقات الزمن ليتكون منها تيارٌ واحد متصل، فاذا كان هذا هكذا بالنسبة الى الماضين مع الحاضرين، فأولى به أن يكون أيضا بالنسبة للحاضرين بعضهم مع بعض، وإلا فهم حفنة من أفراد لا يتكون منهم جماعة عضوية واحدة، ومن باب أولى ألا يمكن ربطهم بماضيهم الموروث، وإني لأزعم أن رجال الفكر العربي المعاصر - مهما تكن قيمتهم الثقافية - مبعثرون على نحو يستحيل معه ان تلتقي روافدهم في نهر عظيم واحد، حتى لقد أمكن لهم - بحكم هذا التفكك - ألا ينتموا إلى عصر واحد من الناحية الفكرية، فمنهم من عاد بالتاريخ القهقرى ليعيش مع الأسلاف، ومنهم من عبر الحدود بعقله وخياله ليعيش مع أبناء هذا العصر من أصحاب الفكر في أوروبا وأمريكا، ومنهم من يتخبط في أعاصير الزمن فلا يدري هو نفسه في أي عصر يعيش.

كان من أهم ما يلفت النظر في الحياة الفكرية لآبائنا العرب الأقدمين تواصلٌ قوي وثيق بين رجالها، حتى لتحسبهم في كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد، فها هنا كتاب يصدر في موضوع معين، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل يتنقلون ليلتقي أحدهم بأحدهم لقاء حيا، فيتبادلون الرأي وكأن جميعهم أساتذة يعملون في جامعة واحدة، ثم لا يقتصر هذا التواصل على أبناء العصر الواحد، بل انه ليجاوز هذه الحدود فيقوم النقاش بين لاحق وسابق، فكان لنا من ذلك كله نتاج فكري أمكن تسميته ووصفه باعتباره شجرة واحدة وان تنوعت فروعها وتباعدت، وهكذا الأمر في كل ثقافة قومية حية، وإلا لما استطعنا أن نفرق ـ مثلا ـ بين مجموعة الفكر في فرنسا ومجموعته في انجلترا ومجموعته في أمريكا وهلم جرا، لكننا نستطيع التفرقة بما تتميز به كل مجموعة من طابع أصيل، نشأ بسبب ما يربط رجالها من روابط المتابعة الممزوجة بالنقد والتمحيص، لماذا تشيع الفلسفة التحليلية في انجلترا والفلسفة الوجودية في فرنسا، والفلسفة البراجماتية في أمريكا، والمادية الجدلية في روسيا، إلا أن تكون هنالك الصلات القوية التي تجمع عددا من الرجال في فريق.

الحق أنه لولا هذا الدوران حول محور يجمع أشتات المجموعة الواحدة فيما يشبه الوحدة برغم تنوع الافراد، لما أمكن لأية ثقافة أن تكتسب طابعها القومي المميز، وكذلك لولا ما يجمع المتفرقات من الثقافات القومية في فترة معينة من الزمن، لما أمكن للمؤرخ أن يميز عصراً من عصر، بل لانْتَفَتْ فكرة التاريخ ذاتها، لأن التاريخ ـ بأي منظار نظرت اليه ـ هو التماسٌ لروابط الوصل التي تحيل الحوادث المفككة في ظاهرها، حياة جارية موصولة الأجزاء.

اختلاف وسائل الإتصال الثقافي

على أن وسائل الربط في عالم الفكر قد اختلفت من عصر الى عصر، ومن أمة الى أخرى، فربما كانت مجالس الخلفاء والامراء والوزراء في الحياة

العربية القديمة وسيلة هامة لذلك، ففي تلك المجالس كان يذكر الشاعر أو اللغوي أو الفقيه أو الفيلسوف مقرونا بما أذاعه في الناس من أدب وفكر، ليكون ذلك موضوعاً لحديث الحاضرين، وموضعا للمعارضة أو التأييد، وبهذا الحوار المستمر خلق الجو المشترك للعصر الواحد، ثم للفكر العربي كلهُ بصفة عامة، فأحسب انَّا لو أرَّخْنا لقصر واحد كقصر الرشيد أو قصر المأمون أو قصر سيف الدولة الحمداني، لأرَّخْنا لحركة فكرية أدبية بأسرها، وكذلك لو أرَّخت لجامع واحد من الجوامع التي كانت ملتقى الفقهاء والمفكرين ـ والجامع بهذا المعنى كان هو الجامعة ـ لتعقبت مدرسة فكرية كيف نشأت،وعلى أي وجه تشعبت فروعها. وهكذا كان لنشاطهم الفكري مراكز تجمعه وتهيىء له طريق السير، ولا عجب أن أخذ أعلام الفكر في كل عصر يذرعون أرض العروبة من مشرقها إلى مغربها ومن مغربها إلى مشرقها، كل يقصد إلى هذه المراكز يؤمها، ليأخذ ويعطي، فتندمج الروافد الكثيرة في نهر واحد عظيم.

وفي عصرنا هذا، في البلدان الرائدة، ربما كانت الملاحق الأدبية لكبريات الصحف هي التي تهيىء للناس مكان الالتقاء الفكري، الذي من شأنه أن ينسج ـ أسبوعا بعد أسبوع وشهرا بعد شهر ـ مناخا ثقافيا مشتركا يطبع البلد الواحد، ثم يطبع العصر كله بما يميزه، وربما قامت الجامعات والمنتديات والمؤتمرات وغير ذلك من صنوف اللقاء المدبَّر المرسوم، بشيء من هذا التجميع، إنك لو سألتني ـ في مجال الدراسة الفلسفية ـ أين أجد الفلسفة الانجليزية اليوم ؟ لأجبتك جوابا يحقق كثيرا من الصواب : في مجلة Mind ، وفي الندوات الدورية التي تنظمها « الجمعية الأرسطية » هناك ؛ لكن افرض ألا مجلة ولا جمعية تنظم ندوات الحوار حول الموضوع الواحد، فهل كان يسهل على الرأي المبعثر أن يتبلور فيما يسمى «فلسفة انجليزية معاصرة»؟

وقد أتخيل قارئاً «علميا» في تخصصه الدراسي، يبتسم في شيء من تعجب الزراية ـ وكثيرا ما يفعلون ـ فيقول : لكن حديثك هذا كله هو عن الأدب والدراسة الأدبية، فما بالك وعصرنا عصر التقنية ؟ والجواب عندي أيسر تناولا، لأن نظرة واحدة تكفيك لتعلم ان دنيا العلم التقني بأسرها، من غربها

الى شرقها، تسير وكأنها عقل واحد وصدر واحد، فكيف كان ذلك ليتحقق لولا الاتصال الوثيق بين المشتغلين في كل ميدان علمي، حتى كأنهم يتجاورون في معمل واحد ومركز واحد للبحوث والتجارب، وفي سياق حديث كهذا قرأت ذات يوم لكاتب أوروبي لفتة عجيبة، نأخذها منه أول الأمر وكأنها كشطحات المتصوفة، ثم نمعن فيها النظر فاذا هي الحق أو ما يقرب منه، ذلك أنه كتب ليقول : ان الاجهزة العلمية اليوم تكوّن عالما متصلا بعضه ببعض يكاد ينفصل وحده، ليتولى تطوير نفسه بنفسه، ليخلق مرحلة رابعة من مراحل التطور الكوني : فمن المرحلة اللاعضوية، الى المرحلة العضوية، الى المرحلة العقلية في الانسان، واخيرا الى مرحلة تتخلق فيها دنيا التقنيات، ان الاجهزة التقنية اليوم تتواصل أرجاؤها بحيث يستحيل أن تنمو هنا وتتخلف هناك، ولو أحكمنا تصور هذه الصورة التطورية الجديدة، لأفزعتنا نتيجتها، لأنها لو صدقت، لكانت الجماعات البشرية التي تنفض أيديها من المشاركة في العلوم التقنية خلقا وابداعا ـ اكتفاء بشراء أجهزة يصعنها الآخرون ـ قد أوشكت أن تصبح «نوعا» بشريا تطور بعده «نوع» بشرى آخر.

الفكر يتطور بالحوار

ونعود الى رجال الفكر العربي في عصرنا الراهن هذا، لنلحظ عنهم ما قد اسلفناه، وهو ان أوصالهم مفككة، يكاد لا يدري أحد منهم عن أحد إلا أسماء وعناوين، فلا مشاركة ولا حوار، إنه ليس بالشيء المستبعد في حياتنا الفكرية ان تنبت فكرة هناك فلا نسمع بها هنا، فضلا عن ان تجد من يناقشها ليحييها، وأقْتَلُ ما يَقْتلُ التفكير مقابلته بالصمت، لأن المعارضة والموافقة كلتيهما زاد للنماء، في الوطن العربي «أفكار» مبعثرة، لكنها «هوامل» لا تجد «الشوامل» التي تجمعها وتصهرها (والاشارة هنا الى كتاب التوحيدي «الهوامل والشوامل») ولأمرٍ يحتاج الى تحليل وتوضيح، لم يفلح في صهرها كل ما نقيمه من مؤتمرات ومهرجانات ولمحات نقدية تتقاذفها حينا بعد حين، انني لأكاد



جان بول سارتر



سيمون دي بوفوار

أعجز عن الجواب اذا سألني سائل : ما أهم القضايا الفكرية التي تشغل رجال الثقافة العربية ؟ فلكل منهم قضية ثم لا لقاء.

سَلْ : ما هو التيار الفلسفي الأغلب بين المثقفين العرب ؟ ولن تجد الجواب، فكل صوت مسموع في دنيا الفلسفة في أوروبا وأمريكا له بيننا صداه، ففينا المثاليون والتجريبيون والواقعيون والوجوديون والبراجماتيون والماديون الجدليون والشخصانيون .

س : ما هو الاتجاه الأغلب بين المثقفين العرب في ميدان النقد الأدبي ؟ ولنلحظ هنا ان الاجابة عن هذا السؤال لو وجدناها، لأشارت الى طريقتنا المقبولة في الأداء الأدبي ، ولكنك لن تجد الجواب، فكل مذهب في النقد مما يتردد في أوروبا وامريكا، له عندنا مناصرون، فهنالك من يقيمون النقد على أساس بحثهم في القطعة الأدبية عن «نفسية» الكاتب، ومن يقيمونه على أساس بحثهم عن «الظروف الاجتماعية» كما انعكست في الثمرة الأدبية المنقودة، ومن يقيمونه على أساس بحثهم عن «الهدف المذهبي (الايديولوجيا)» هل وجد

تعبيرا عنه أو لم يجد ؟ وهكذا وهكذا، هنالك من يأخذون عن ت . س . اليوت ، ومن يأخذون عن أ . أ . ريتشاردز، ومن يأخذون عن جان بول سارتر، ومن يأخذون عمن لست أدري ممن في روسيا أو غيرها. . . عندنا من البضاعة الفكرية ألف صنف وصنف ! أتقول إنها فاعلية وحيوية هذا التوثب لالتقاط الشاردة والواردة ؟ قل ما شئت، لكني أقول إنها كالميازيب تصب ماءها دون ان تجد المجرى الأصيل الذي يوحد الماء في تيار، ليس في عقولنا الإطار القومي المُعد لتشكيل المادة الوافدة في شكل يحمل الطابع العربي برغم اختلاف الافراد، قل هذا نفسه في كل شيء، قله في الفنون على اختلافها، لقد كان للفن العربي طابع مميز تعرفه من أصغر قطعة فيه الى أضخم مسجد أو قصر، ولم تمنع وحدانية الطابع هذه أن تكون لكل قطعة فرديتها ومميزاتها، ولكن ها هي ذي متاحف رجال الفن عندنا تفتح أبوابها هنا وهناك كل يوم، فزر منها ماشئت ثم انبئني عن الطابع الذي يغلب عليها.

كلا ، ليس لنا مناخ فكري نعيش فيه، فَتَنَوَّعْنا أفراداً وامتنعت روحُ الفريق، لو كان الفيلسوف «ليبنتز» يُبعثُ فينا اليوم حيا، لما وجد خيرا منا مثالا يضربه لمذهبه الفلسفي الذي جعل كل فرد برجا مغلقا على نفسه بغير نافذة يطل منها على الآخرين، كل فرد منا هو روبنسن كروسو وحيدا في جزيرته، يشتق من رأسه ما يقوله وما يصنعه، لو كتب ابن طفيل كتابه «حي بن يقظان» وهو بيننا، لما أمست به حاجة الى أن يخلق بخياله جزيرة لبطله ينفرد فيها بتحصيل العلم كله مستقلا عن سواه، لأنه في كل رجل منا عزلة تحقق لابن طفيل ما اراد.

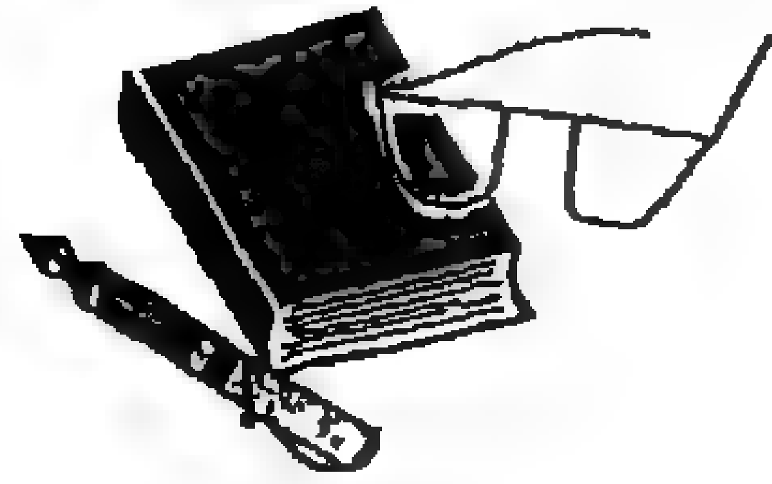
اخترْ حفنة من المفكرين العرب، اخترها كما اتفق، تجدها قد مثَّلت كل عصور الفكر منذ فجر تاريخنا إلى اليوم، فيها القديم الذي لا يعرف عن الجديد حرفا، وفيها الجديد الذي لا يعرف عن القديم حرفا، فيها المستكين وفيها الثائر، فيها الداعية الى غرب والداعية الى شرق، فيها من كل صنف مما عرفت وما لم تعرف. . . أَفَنُخطىءُ لو طالبنا لهذا التشتيت المبعثر «بدماغ» مشترك يُعَضُونه ويوحده ؟

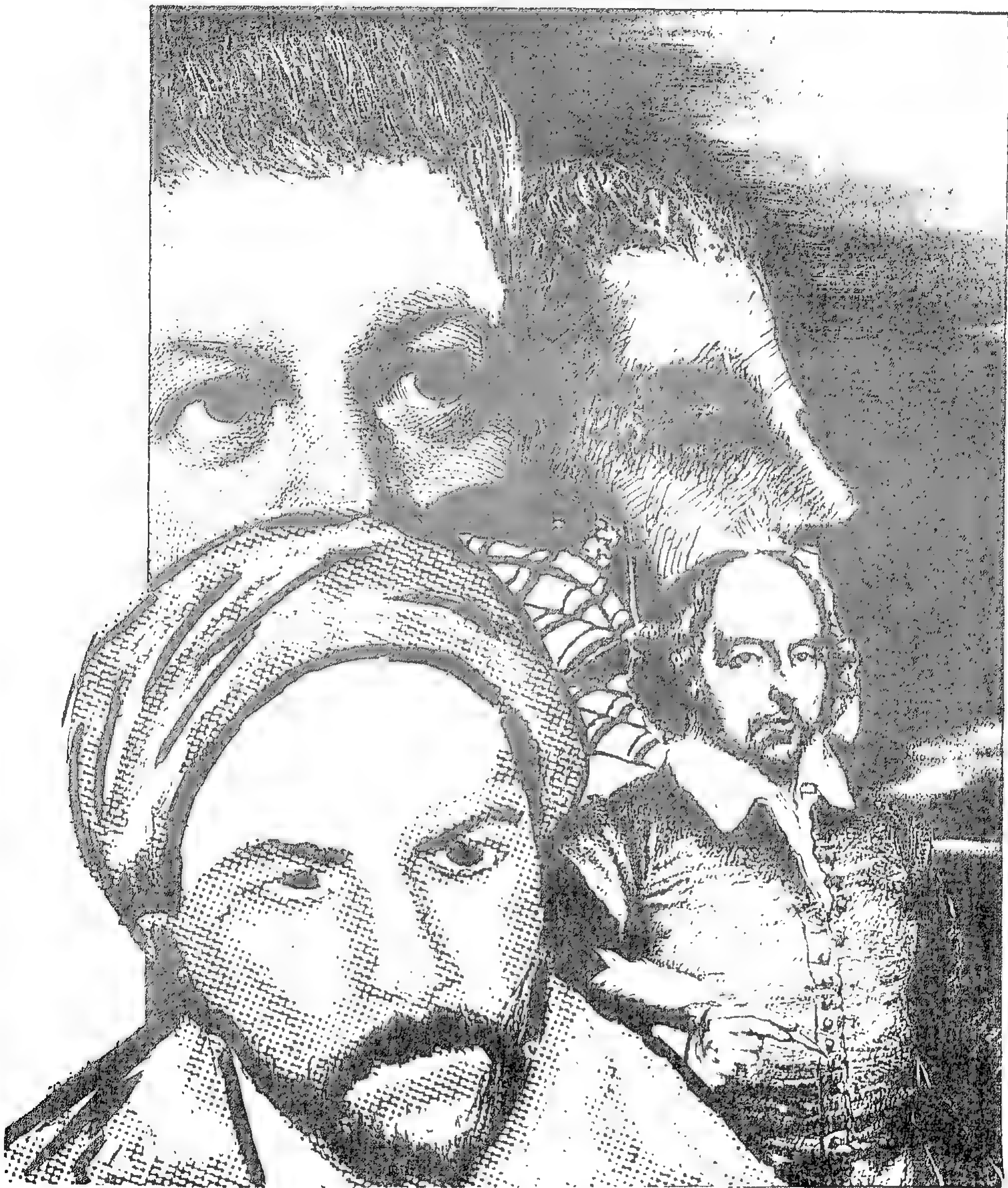
كيف نوحد الطاقة الفكرية العربية ؟

وهنا يأتي السؤال : وما الذي ، أو، من ذا الذي تريد له أن يكون المهيمن على توجيه هذه الطاقة الفكرية السائبة؟ وأول ما أؤكده وأحرص عليه أشد الحرص هو ألا يقوم فينا من يملي علينا ما نصنعه وما لا نصنعه، وإنما نريد من يخلق لنا وسيلة اللقاء الفكري بصورة فعالة جادة، نريد من يهيىء المناخ الملائم الذي يدعونا من تلقاء نفسه إلى ضرب من التجمع العقلي، حتى وإن لم يجمعنا مكان واحد، نريد للفكرة تصدر في هذا الطرف فتجد الآذان لسمعها في ذلك الطرف، القطرات الفكرية موجودة، تظهر آنا بعد آن، ونريد من يجعل منها نهرا، اللمعات الفرادىٰ متناثرة بين الصحف، ونريد من يصنع منها سراجا.

ترى هل نتوقع شيئا كهذا من منظمة اليونسكو العربية مثلا ؟ هل نسعى لايجاد التعاون الصحفي (وهو قائم في بعض البلاد الاخرى) الذي من شأنه ألا يكون الاتصال مباشرا بين الكاتب والصحيفة، بل تتولى هذه الصلة نقابة أو ما يشبهها، فتأخذ من الكاتب مقالته لتنشرها في يوم واحد في عدة أقطار دفعة واحدة، فتنشر في الرباط والقاهرة وبغداد ـ مثلا ـ في يوم واحد، وعندئذ لا يكون الكاتب مغربياً أو مصرياً أو عراقياً وانما يكون كاتباً عربياً ؟

لست أدَّعي معرفة الوسيلة ، ولكني موقن بأنه لو تحقق لنا شيء من هذا اللقاء الفكري الحي الفعال، فلن نلبث طويلا قبل ان تشهد الأمة العربية حركة فكرية يمكن وصفها وتقنينها، فيمكن لها ـ بالتالي ـ أن تدخل في تاريخ الفكر المعاصر فصلا من فصوله . □□





مِن فِكرٍ قديمٍ إلى فِكرٍ جديدٍ

مواضع الزلل الفكري عند الانسان لا تكاد تقع تحت الحصر ، يهمنا منها الآن موضع واحد ، هو أن يتفق الناس على معان مجردة ، فيحسبوا أن قد اتفقوا بذلك على التفصيلات الجزئية التي تقع تحت ذلك التجريد ، فالناس جميعاً متفقون ـ مثلاً ـ على ضرورة « الطعام » ، حتى إذا ما أخذوا يُعُدون لأنفسهم صنوفه اختلفوا ميلاً ونفوراً إلى أبعد درجات الاختلاف ، حتى ليتقزز منهم نفر مما يجعله نفر آخر موضع الاحتفال والتكريم . وقل شيئاً كهذا في كل شيء . تقول للناس « فن » فلا تجد منهم أحداً ينفر من الفن ، وكيف ينفر والفن في ثيابه وأواني طعامه وعلى جدران داره ؟ لكن أدخل معهم في تفصيلات ما يُعَدُّ فناً وما لا يُعد ، تجد منهم عجباً ، فالفن التجريدي ـ مثلاً ـ أو السريالي أو غيرهما من ضروب الفن الحديث ، لا يلقى عند كثرة من الناس إلا هزَّ الأكتاف الهازئة وإلا الضحكات المتعجبة الساخرة . وخذ ما شئت من معاني الدين والسياسة والاجتماع ، تجد من الناس اتفاقاً لا استثناء فيه ولا تردد ، لكن ابدأ في ذكر التفصيلات والشروح التي تحملها تلك المعاني ، فعندئذ تجدهم قد تفرقوا فرقاً يباعد بينها ما يباعد بين القطبين ، فاذا كان المجال مجال الدين كفَّر بعضهم

العربي ـ العدد ١٤٠ يوليو ـ (تموز) ١٩٧٠م .

بعضاً ، أو كان مجال السياسة قاتل بعضهم بعضاً ، أو كان مجال أوضاع اجتماعية اتهم بعضهم بعضاً بالرجعية من فريق ، وبانحلال من فريق آخر .

وذلك لأن الفكرة المجردة من شأنها أن تمحو الفواصل والفوارق التي تميز المفردات العينية الجزئية المندرجة تحت الفكرة ، فالقط والكلب والسبع والنمر والحمار والحصان والجمل ، كلها « حيوانات » ، والبرتقال والتفاح والتمر والرمان والموز والبطيخ كلها « فاكهة » ، فقد تجد رجلين يتفقان - مثلاً - على قيمة معينة يتصف بها الحيوان كله ، أو تتصف بها الفاكهة كلها ، حتى إذا ما نزلا إلى تفصيلات الحياة العملية وجدت أحد الرجلين يقتني في داره كلباً ووجدت الآخر ينفر من نجاسة الكلب ، أو وجدت أحد الرجلين يأكل البطيخ على اشتهاء ، ووجدت الآخر يجتنبه لما يصيبه به من نفاخ ، والحديث في هذا الباب أوضح من أن نمضي فيه .

استمرارية المعاني المجردة

وانه لينبدر جداً أن يكون الانتقال الفكري من عصر الى عصر ، انتقالاً في المعاني العامة المجردة ، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات ، وإنما يكون الانتقال الفكري في تغير المضمونات التي يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة ، وبعبارة أوضح ، نقول إنه لو كانت الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوساً ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس ، أو لو كانت أطباقاً ومضموناتها هي الطعام في تلك الأطباق ، فإن الكؤوس أو الأطباق ليست هي التي تتغير من عصر فكري الى العصر الذي يليه ، وإنما الذي يتغير هو الشراب في الكؤوس أو الطعام في الأطباق ، والا فقل لي متى كان العصر الذي يتنكر « للفضيلة » بمعناها العام ، أو « للعدالة » أو « للحرية » أو « لكرامة الانسان » أو غير ذلك من المعاني الداخلة في هذا المضمار ؟ فهذه الفاظ تبقى ولا تزول ، تجيء حضارة

وتذهب حضارة ، وتجيء ثقافة وتذهب ثقافة ، وتجيء عقيدة وتذهب عقيدة ، لكن تبقى ألفاظ « الفضيلة » و « العدالـة » و « الحريـة » و « الكرامـة » الخ مرفوعة الاعلام ، فما الذي يتغير اذن بحيث نقول : ذهبت ثقافة وجاءت ثقافة ؟ الذي يتغير هو المضمون الذي نعنيه ، فقد تعني العدالة في عصر فكري معين أن يقتص المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه ، ثم يتغير العصر فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاض محايد ، وهكذا في سائر المعاني .

ولهذا لن تجد في حياتنا الفكرية المعاصرة معنى مجرداً واحداً ، نشير اليه بلفظة عامة ، إلا وتجد ذلك المعنى المجرد نفسه وتلك اللفظة العامة نفسها ـ أو ما يرادفها ـ واردين في تراثنا الفكري القديم ، فهل يكون معنى ذلك أن فكر المعاصرين هو نفسه فكر الأقدمين ؟ سوف يكون الجواب أن « نعم » عند من يكتفون من الشراب بالكؤوس الفارغة ، ومن الطعام بأطباقه الخاوية ، وهذا على أفضل الفروض ، لأن الكأس الفارغة والطبق الخاوي أفضل منهما وقد امتلآ بما لم تعد النفس تشتهيه ، سيكون الجواب أن « نعم » عند من لا يفطنون إلى تيار الزمن كيف يجرف من العصور المتوالية لبابها الفكري ، وإن أبقى لها القشور والأوعية التي كانت تحمل لها ذلك اللباب ، وهو إذ يجرف ما يجرفه ، فإنما يفعل ليجيء أبناء العصر الجديد فيضعون في الآنية القديمة لباباً جديداً .

أقول ذلك وأنا على علم بمدى التحفز الذي يتحفز به كثيرون ، دفاعاً عن تراثنا الفكري ، ظناً منهم أن هذا الدفاع لا تتم لهم قواعده وأركانه إلا اذا نبشوا في صحائف الأقدمين فأخرجوا لفظاً من هنا ولفظاً من هناك ، وجملة من هذا الكتاب وأخرى من ذلك ، ليثبتوا أن قيم هذا العصر الجديد ـ وأعني القيم المحمـودة الشريفـة ـ قد وردت كلهـا في تراثنـا ، وليس بنا حـاجة الى لغـو المحدثين . فان قال المحدثون « حرية » و « مساواة » و « علم » و « عدل » ، أجبناهم في انفعال : صح نومكم يا هؤلاء ، لقد سبقناكم بكذا قرناً من الزمان الى « الحرية » و « المساواة » و « العلم » و « العدل » وغيرها من القيم الرفيعة ، ويفوتنا دائماً أن نتروى حتى نستوثق من أن كؤوس هذه الألفاظ ما زالت تحمل

شرابها القديم ، ولم تستبدل به شراباً جديداً ، به وحده تسرى في أجسادنا روح العصر وبغيره نتخلف لنعيش مع الأقدمين لفظاً ومعنى ، وشكلاً ومضموناً .

العلـــم والعمـــل

ولأضرب مثلين في شيء من التفصيل ، لأوضح ما أريد :

إن من علامات هذا العصر المميزة ، أنه عصر « العلم » المقترن « بالعمل » حتى لتجد فلاسفة عصرنا منصرفين بكثير من عنايتهم وجهدهم نحو تحليل العلاقة بين العلم والعمل تحليلاً ينتهي ببعضهم إلى القول بأن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر ، فاذا وجدت « علماً » مزعوماً لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يؤدى ، فقل إنه ليس من « العلم » في شيء إلا باسم زائف ، وان هذا الفريق من الفلاسفة المعاصرين لينكرون أشد إنكار أن يكون هناك ما يجوز تسميته « بالعلم النظري » الذي لا صلة له بدنيا التطبيق ، بل إنهم ليتطلبون من العلماء إذا حددوا مصطلحاتهم العلمية ، أن يحددوها بما يسمونه « تعريفاً اجرائياً » ، أي أن يحددوها بالجوانب العلمية التي تنطوي عليها تلك المصطلحات ، فاذا وردت في لغتهم الفاظ رئيسية لا تشير الى « إجراءات » فعلية معينة رفضوا مشروعيتها من الناحية العلمية ، واننا لنقول عن عصرنا إنه عصر التقنيات ، وما الأجهزة التقنية هذه إلا « الأفكار » العلمية وقد برزت الى دنيا العمل .

فاذا قال قائل عن عصرنا إنه عصر « العلم » و « العمل » كان لقوله معنى محدد بمضمونات العصر ومفهوماته ، « فالعلم » - من ناحية - هو العلم الطبيعي ، و « العمل » - من ناحية أخرى - هو تطبيق العلم بالأجهزة التقنية على اختلاف مجالات العلوم وتطبيقاتها . إن كلمة « علم » بهذا المعنى المحدد لم تدخل اللغة الانجليزية نفسها إلا في الثلث الأول من القرن الماضي (وأعني كلمة Science) ، مما يدل على أن ما قد سبق ذلك من علم لم تكن به كل

المقومات التي تميز علم العصر الراهن ، وإني لأذكر في هذا الصدد ـ وعلى شفتي ابتسامة اشفاق وأسف ـ أن أحد كتابنا المرموقين قد وقع على هذه الحقيقة الغريبة في بعض ما قرأ ـ وكان ذلك منذ أعوام قلائل ـ فأسرع الى صحيفته يكتب مفاخراً هذا العصر المتعجرف المغرور بتراثنا ، فمنذ كذا قرناً من الزمان ـ هكذا قال الكاتب ـ وتراثنا مليء « بالعلم » اسما ومسمى ، وها هي ذي انجلترا لم تعرف « العلم » إلا منذ أقل من مائة وخمسين عاماً ، ولو تريث كاتبنا لحظة ليراجع معنى الكلمة في الحالتين ، لوجد الفرق بين المعنى الذي كان والمعنى الذي استحدث هو ـ كما قلت ـ كالفرق بين القطبين ، فاللفظ واحد ـ في العربية ـ والمضمون مختلف .

العلم والعمل في التراث العربي

وأعود إلى تراثنا العربي ، وبين يدي لفظتا « علم » و « عمل » الدالتان على جانبين بميزان العصر الحاضر وثقافته ، فأجدني مع أبي حامد الغزالي في كتابه « ميزان العمل » وأقرأ ، فاذا هو يبدأ فيضع الأساس الذي يريد أن يقيم عليه البناء ، وهو أن السعادة لا تنال الا بالعلم والعمل . . . ولو تعجلت النتائج كما يتعجل المتعجلون ، لقلت من فوري : الله أكبر ! ماذا أبقى القرن الحادي عشر للقرن العشرين من علامات ومميزات ؟ لكني تريثت حتى أرى بأي المعاني استخدمت كلمة « العلم » وكلمة « العمل » ، ثم لا ألبث أن أجدني في مجال من القول لا يتصل أدنى صلة بما يراد اليوم حين يقال « علم » و « عمل » ، وحسبي أن ألخص النتيجة التي انتهى اليها الغزالي من بحثه ، وهي « أن العلم المقصود هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض وعجائب النفوس الانسانية والحيوانية ، من حيث أنها مرتبة بقدر الله ، لا من حيث ذواتها ـ فالمقصود الأقصى العلم بالله » وأما العمل فمقصود به ـ أساساً ـ مجاهدة الهوى ، حتى تزول الحوائل التي ربما أعاقت الانسان عن العلم بالله .

تلك هي النتيجة ، وذلك هو مجال القول ، وإنها لنتيجة وصل اليها الغزالي بعد سلسلة من الحجاج على درجة عالية من الاستدلال المحكم المتين ، ولكنها كذلك داخل مجالها من القول ، إنها نتيجة تلزم لزوماً قاطعاً عن المقدمة التي وضعها الغزالي ، اذ ذكر في حديثه أن السعادة التي يبحث لها عن علم وعمل يحققانها هي « السعادة الأخروية » ، وهي سعادة قد تقتضي من الساعي اليها ترك الذات الدنيا واحتمال عنائها ، « فان المدة في احتمال التعب منحصرة . . واللذات الدنيوية منصرمة منقضية ، والعاقل يتيسر عليه ترك القليل نقداً ، في طلب أضعافه نسيئة » .

وما دامت هذه هي السعادة المقصودة ، فما على المفكر أولاً إلا أن يثبت الحياة « الأخروية » إثباتاً عقلياً يُفحم به منكريها ، حتى إذا ما ايقن القارىء بصحة الفكرة ، انطلق منها الى ما يترتب عليها من علم وعمل يؤديان إليها ، فكانت له النتيجة التي اسلفنا ذكرها .

لست أظنني بحاجة إلى التوكيد بأن المقصود بهذه التفرقة بين طريقتين في استخدام لفظتي « علم » و « عمل » ليس هو أن نجعل إحدى الطريقتين أعلى من زميلتها ، بل هي تفرقة لمجرد التفرقة ، كما أفرق في دنيا المواصلات - مثلاً - بين السيارة والطيارة ، وكل ما يعنيني من هذه التفرقة هو أن ورود الألفاظ في سياقها القديم ، ثم ورودها هي نفسها في سياقها الجديد ، قد لا يدل على أن الفكر الجديد هو نفسه الفكر القديم . إلا اذا حللنا المراد بتلك الألفاظ ، فإذا هذا المراد واحد في الحالتين .

اختـــــلاف الرؤيــــة

فقد أتصور مفكراً معاصراً يقابل الغزالي في زمنه ، ويتصدى لبحث مثل بحثه ، ليدل معاصريه على « ميزان العمل » المؤدي الى « السعادة » . أقول إنني قد أتصور مفكراً معاصراً يبدأ بداية أخرى غير البداية التي بدأ بها الغزالي ورتب



عليها نتائجه . فأولاً هو يتفق مع الغزالي في أن « السعادة لا تنال الا بالعلم والعمل » . لكنه يمضي ليقول : ان السعادة التي يقصد اليها هي سعادة الانسان ها هنا على هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا ، وان هذه السعادة « الدنيوية » التي هي مقصده، ـ لا السعادة « الأخروية » التي كانت هي كل شيء عند الغزالي ـ إنما تنال بالعلم والعمل . ولكن أي علم وأي عمل ؟ ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء وما إليهما ، وأن العمل المقصود هو من قبيل ما يجري في المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمساكن والمواصلات ما لم يكن للعصور السابقة عهد بمثلها .

وأحسب أني لو سألت الآن : كيف نتنقل من فكر قديم الى فكر جديد ؟ كان الطريق الى الجواب واضحاً ، وهو أن استخدم الألفاظ ـ التي هي في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات ـ استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته ، حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون ، لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة .

مثـــل آخــــر

وانتقل الى مثل آخر ، هو فكرة «الحرية» .

ولعلي هذه المرة في غنى عن كثير من الشرح الذي اضطررت الى ذكره في الفقرة السابقة ، لأن التناول طريقته واحدة ، فلا يكفي أن أجد على صفحات التراث كلمة « الحرية » مذكورة ، لأصرخ في وجه القائلين بأن « الحرية » مطلب يشغل عصرنا ، ساخراً بهم ، وزاعماً أنهم يستيقظون الآن لما دعونا اليه نحن منذ كذا قرناً من الزمان ! فقد تكون اللفظة واحدة ويكون مضمونها مختلفاً على ألسنة المعاصرين ، عنه على ألسنة الأولين .

والحق أنه لو كان المقصود بالكلمة شيئاً واحداً في الحالتين ، لعجبنا بدورنا أشد العجب من هؤلاء المعاصرين الحمقى ، الذين يجعلون من فكرة « الحرية » هذه مداراً لجزء كبير جداً من نشاطهم الفكري ، سواء كان ذلك في مجال الفكر الفلسفي ، أو في مجال الفكر السياسي والاجتماعي ، وحسبك أن تعرف أن المطابع تخرج عشرات الكتب عاماً بعد عام ، ليس فيها إلا غوص في فكرة الحرية هذه ، بمعناها عندما يوصف بها الفرد الواحد من الناس ، ومعناها عندما يوصف بها المواطن ـ لا الفرد من حيث هو فرد ـ بل المواطن من حيث هو عضو في مجتمع واحد تحكمه دولة واحدة ، ومعناها عندما ترد في ميدان المعاملات الاقتصادية ، وهلم جرا ، ولو قرأ قاريء كتاباً واحداً لفيلسوف واحد من المعاصرين ـ وليكن مثلاً من الفلاسفة الوجوديين ، الذين عنوا أكثر من سواهم بفكرة الحرية ـ لأدرك عن يقين أن المشكلة ذات أبعاد وأطراف وأعماق لا يحلها أن يقال : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ، بل قد تجد بعد تحليل قليل أن الناس تلدهم أمهاتهم مكبلين لا أحراراً ، مكبلين بجهاز نفسي خاص ، فيه الغرائز والميول الموروثة والاستعدادات الفطرية ، مما لا قبل للفرد أن يكون حراً بإزائها ، أما أن يقع بصري على كلمة « حرية » في عبارة هنا أو هناك ، ثم أسمع المتحدثين عن هذا العصر يقولون إن أزمة الحرية

هي من أعقد الأزمات التي يعانيها المعاصرون ، وأن الحرب الدائرة ارحاؤها ـ باردة وساخنة ـ إنما هي حرب على التحديد الذي تحدد به فكرة « الحرية » ماذا يكون ؟ أقول : أما أن يقع بصري على كلمة « حرية » في عبارة وردت في تراثنا ، ثم أسمع هذا الحديث كله وأرى هذا الصراع كله في عصرنا حول « الحرية » وتحديدها وأبعادها ، فأقول : صح نومكم يا هؤلاء ! لقد حللنا العقدة منذ كذا قرناً من الزمان ، فضرب من الخمول الفكري ، لو كان ليطول معنا بقاؤه ، فلا أظن أن الأمل قريب في نهوضنا نهوضاً بالفعل لا بالكلام ، وبالفكر الحي لا بالتثاؤب ونحن نيام .

وأعود إلى التراث ، فأجد « الحرية » قد شغلت بالفعل فريقاً من الفلاسفة والمفكرين ، ولكن بأي معنى ؟

الحرية في التراث العربي

كان المعتزلة أهَمَ من أثاروا البحث في حرية الانسان ، بحيث حرصوا على أن يجعلوا الانسان قادراً خالقاً لأفعاله ، خيرها وشرها على السواء ، ليكون مسئولاً عما يفعل مسئوليةً تبرر ثوابه أو عقابه يوم الحساب ، قائلين إن العدل الإلهي يقتضي ذلك ، ومرجع الانسان في اختياره لأفعاله هو عقله .

فأنت ترى من ذلك أن المعنى الذي قصدوا إليه « بالحرية » هو حرية الإنسان في اختياره لأفعاله ، وهي حرية تحدد علاقة الانسان بربه ، ولا شأن لها بالروابط التي تصل بين الانسان والانسان في هذه الدنيا ، فهي لا تمس علاقة الناس بالحكومة ، هل هم أحرار في إقامتها وفي عزلها ، ولا تمس صور التبادل التجاري والاقتصادي ، بل ليست هي بذات شأن في علاقة الوالد بولده ولا الزوج بزوجه ، إلا من جهة أن الأفعال التي يختارها الانسان بارادته الحرة في كل هذه الميادين ، تضعه موضع الحساب يوم الحساب .

وقد انشعبت المعتزلة فرقاً كثيرة ، وكان موضوع [redacted] إختيار

الفعل بين الموضوعات التي أدلت كل فرقة منها برأيها فيها : فالواصلية ـ وهم اتباع واصل بن عطاء ـ قالوا « بالقدر » ومعناه قدرة الانسان على خلق أفعاله ليصبح مسئولاً عنها ، إذ لا يجوز في رأيهم أن يحتم الله على عباده شيئاً ثم يجازيهم عليه .

وأما « النظامية » ـ وهم اتباع ابراهيم بن سيار النظام ـ فقد زادوا على القول بقدرة الانسان على اختياره لأفعاله ، خيرها وشرها ، قولهم إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ، فليست هي مقدورة له ، مخالفين بذلك الآخرين الذين قضوا بانه قادر عليها لكنه لا يفعلها . وكان من إضافات النظام كذلك ، أن حرية الانسان في فعله محدودة بقدرته ، وأما ما جاوز قدرته فهو من فعل الله ، مثال ذلك أن تلقي بحجر فتكون حركته نتيجة قدرتك ، لكن إذا بلغت قوة الدفع غايتها ، سقط الحجر بحكم طبيعته ، أي بفعل الله لأنه هو الذي أنشأ في الحجر طبيعته .

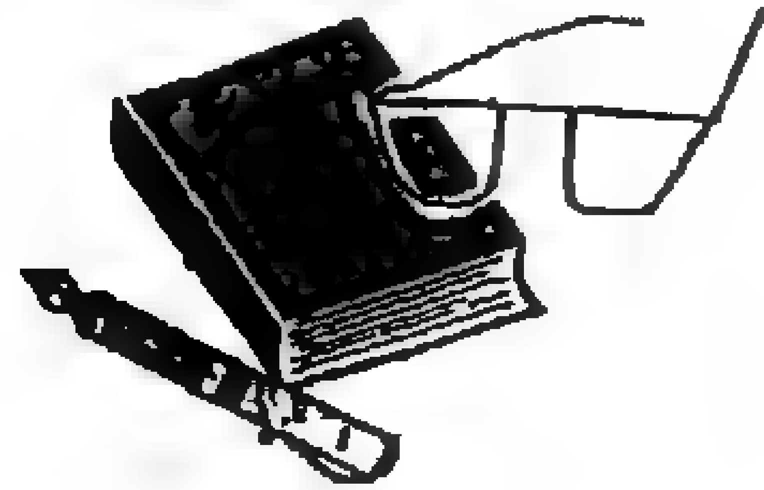
وتصدت جماعة الجهمية لمعارضة المعتزلة في قولهم بحرية الانسان في خلقه لأفعاله ، اذ الانسان عند الجهمية ـ نسبة الى جهم بن صفوان ـ لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار وانما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على غرار ما يخلق في سائر الجمادات ، فاذا نسبنا الى الانسان أفعاله ، كان ذلك على سبيل المجاز ، كما تنسب الى الجمادات أفعالها ، حين يقال ـ مثلاً ـ أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وأما الثواب والعقاب فهما جبر من الله .

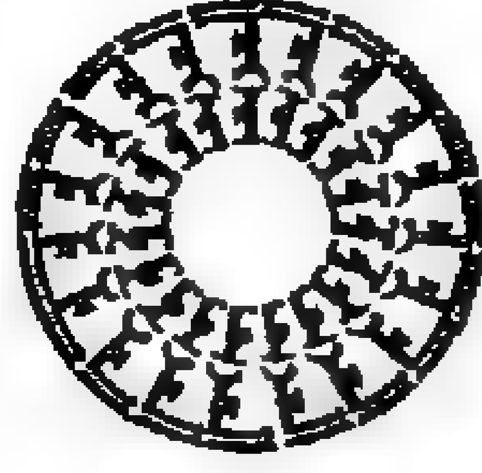
وبين هذين الطرفين ـ المعتزلة والجهمية ـ جماعة وسط ، هي جماعة الأشعرية ـ أصحاب أبي الحسن الأشعري ـ فقد فصلت بين الإرادة الانسانية والفعل الذي يتبعها ، فعندما يريد الانسان فعلاً معيناً ارادة مخلصة يخلق الله له الفعل ، وبهذا يكون الفعل مخلوقاً لله ، ولكنه مخلوق له عند إرادة الانسان ، لا بارادة الانسان .

حرية الفكر : موضوع عصري

ذلك هو مجال القول عندهم في موضوع الحرية وما يحيط بها من قدرة وفعل ونتائج تترتب على الفعل ، وهكذا ، ولست أعرف مفكراً عربياً واحداً تصدى للبحث في الحرية الانسانية بمعانيها التي هي موضوعات البحث اليوم ، ولقد كان مألوفاً أن يحدث التقابل بين « الحر » و « العبد » ، فاذا وجدنا كلاماً عن الانسان الحر ، كان ذلك بالقياس إلى الرقيق ، فهو حر بمعنى أنه غير مملوك لأحد ، وأما حرية هذا الحر ما مداها في أوضاع الحياة الفكرية والعملية ، فلا أظن أنها ظفرت بالنظر ، ولذلك لا أذكر أن الحرية قرنت إلى « الفكر » ، ولا كانت حرية الفكر مشكلة تثار ، الذي أثير دائماً ، هو موضوع حرية « الفعل » على النحو الذي بيناه ، وقد يكون ذلك لأن مصدر التشريع - من حيث معيار السلوك - نزل وحياً أو ورد سنة عن رسول الله ، فكانت مهمة الفكر عندئذ هي تحليل النص ، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في عصرنا الحديث هذا ، فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع .

أفيجوز بعد هذا كله ، أن يسمع سامع عن العصر الراهن أنه منشغل بفكرة الحرية الانسانية وتحليلها وتحديدها ، فيقفز من فوره غاضباً ليقول : هذه فكرة فرغنا نحن منها ، ووضعنا لها أصولها وفروعها منذ كذا قرناً من الزمان . إني لأقولها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته ، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا . . نحن في ذلك أحرار ، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحِّد بين الفكرين . □□





نافذة على فلسفة العصر

الكتاب السابع والعشرون
١٥ ابريل ١٩٩٠

الفهرس

صدر من

كتاب العربي *

- الكتاب الأول

الحزبية .... د . أحمد زكي (يناير ١٩٨٤)

- الكتاب الثاني

العلم في حياة الإنسان .... د . عبدالحليم منتصر (أبريل ١٩٨٤)

- الكتاب الثالث

المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة .... (مجموعة كتّاب) (يوليو ١٩٨٤)

- الكتاب الرابع

مراجعات حول :

العروبة والإسلام وأوروبا .... د . محمود السمرة (أكتوبر ١٩٨٤)

- الكتاب الخامس

العربي ومسيرة ربع قرن مع:

الحياة . . والناس . . والوحدة

في دول الخليج العربي .... (مجموعة كتّاب) (نوفمبر ١٩٨٤)

---

* تطلب من موزعي العربي

● الكتاب السادس

طبائع البشر . . .

دراسات نفسية واجتماعية . . . . د. فاخر عاقل (يناير ١٩٨٥)

● الكتاب السابع

حوار . . لا مواجهة . . دراسات حول

الإسلام والعصر . . . . د. أحمد كمال أبوالمجد (أبريل ١٩٨٥)

● الكتاب الثامن

آراء ودراسات في الفكر القومي . . . . (مجموعة كتّاب) (يوليو ١٩٨٥)

● الكتاب التاسع

أضواء على لغتنا السمحة . . . . محمد خليفة التونسي (أكتوبر ١٩٨٥)

● الكتاب العاشر

الكويت ربع قرن من الاستقلال . . . . (مجموعة كتّاب) (يناير ١٩٨٦)

● الكتاب الحادي عشر

نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر . . . د. حازم البيلاوي (أبريل ١٩٨٦)

● الكتاب الثاني عشر

السلوك الإنساني . . الحقيقة والخيال . . . د. فخري الدباغ (يوليو ١٩٨٦)

● الكتاب الثالث عشر

آراء حول قديم الشعر وجديده . . . . (مجموعة كتّاب) (أكتوبر ١٩٨٦)

● الكتاب الرابع عشر

المسلمون والعصر . . . . (مجموعة كتّاب) (يناير ١٩٨٧)

● الكتاب الخامس عشر

من أسرار الحياة والكون . . . . د. عبدالمحسن صالح (أبريل ١٩٨٧)

● الكتاب السادس عشر

دراسات حول الطب الوقائي . . . . (مجموعة كتّاب) (يوليو ١٩٨٧)

صدر من

كتاب العربي

● الكتاب السابع عشر
خطاب الى العقل العربي .... د. فؤاد زكريا (أكتوبر ١٩٨٧)
● الكتاب الثامن عشر
المسرح العربي بين النقل والتأصيل .... (مجموعة كتّاب) (يناير ١٩٨٨)
● الكتاب التاسع عشر
الفلسطينيون من الاقتلاع الى المقاومة .... (مجموعة كتّاب) (أبريل ١٩٨٨)
● الكتاب العشرون
أندلسيات .... محمد عبدالله عنان (يوليو ١٩٨٨)
● الكتاب الحادي والعشرون
ماذا في العلم والطب من جديد ؟ .... (مجموعة كتّاب) (أكتوبر ١٩٨٨)
● الكتاب الثاني والعشرون
الاسلام والعروبة في عالم متغير .... د. عبدالعزيز كامل (يناير ١٩٨٩)
● الكتاب الثالث والعشرون
الطفل العربي والمستقبل ! .... (مجموعة كتّاب) (أبريل ١٩٨٩)
● الكتاب الرابع والعشرون
القصة العربية أجيال . . وآفاق .... (مجموعة كتّاب) (يوليو ١٩٨٩)
● الكتاب الخامس والعشرون
تاريخنا . . وبقايا صور .... د. شاكر مصطفى (أكتوبر ١٩٨٩)
● الكتاب السادس والعشرون
الانسان والبيئة صراع أو توافق ؟ .... (مجموعة كتّاب) (يناير ١٩٩٠)
● الكتاب السابع والعشرون
نافذة على فلسفة العصر .... د. زكي نجيب محمود (أبريل ١٩٩٠)

وزارة الإعــــلام

الإعلام الخارجي

دوريات وزارة الإعلام

اسم الدورية		قيمة الاشتراك السنوي			
		الوطن العربي		البلاد الأجنبية	
		فلس	دينار	فلس	دينار
مجلة « العربي »	(شهرية)	٠٠٠	٦	٠٠٠	٨
كتاب العربي	(فصلي)	٥٠٠	٢	٠٠٠	٣
مجلة « العربي الصغير »	(شهرية)	٠٠٠	٥	٠٠٠	٦
مجلة « الكويت »	(شهرية)	٠٠٠	٤	٠٠٠	٥
سلسلة « من المسرح العالمي »	(شهرية)	٠٠٠	٤	٠٠٠	٥
مجلة « عالم الفكر »	(فصلية)	٠٠٠	٥	٠٠٠	٦
الجريدة الرسمية « الكويت اليوم »	(أسبوعية)	٠٠٠	١٧	٠٠٠	٢٠

تحول قيمة الاشتراكات في دوريات الوزارة المبينة أعلاه بالدينار الكويتي ، أو بما يعادله من العملات الأجنبية ، بموجب شيك مصرفي أو حوالة مصرفية ، باسم وزارة الاعلام ، ويرسل الشيك أو الحوالة مع اسم وعنوان المشترك والدورية التي يرغب الاشتراك فيها إلى :

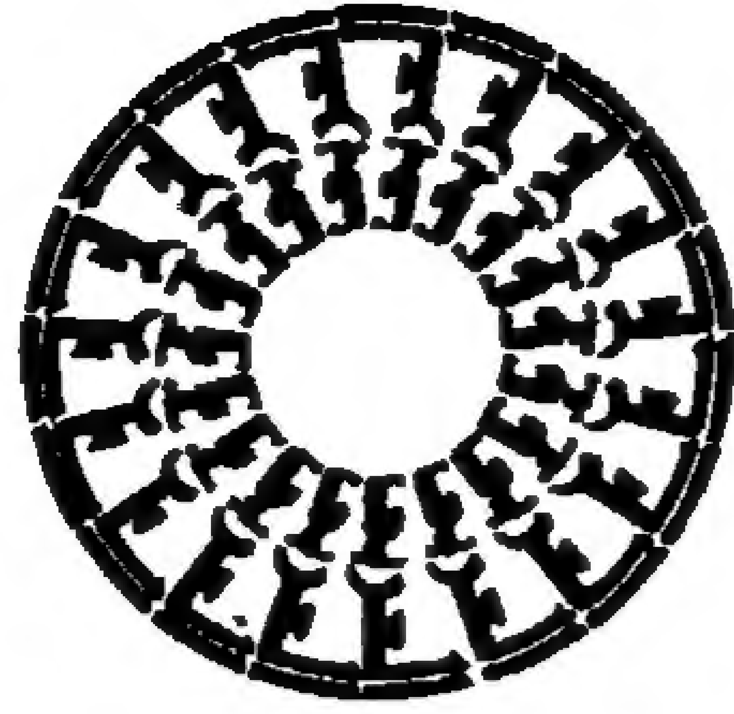
الإعلام الخارجي ـ قسم التوزيع والاشتراكات
وزارة الاعلام ـ ص. ب ١٩٣ ـ الصفاة
الرمز البريدي ١٣٠٠٢ ـ الكويت

قسيمة الاشتراك

الاسم والعنوان : ....
....
....

أرغب الاشتراك في الدورية أو الدوريات المشار إليها أدناه ، وأرفق لكم طيه ☐ شيكا
☐ حوالة مصرفية بمبلغ ....

☐ مجلة « العربي »　☐ مجلة « الكويت »　☐ سلسلة « من المسرح العالمي »
☐ مجلة « العربي الصغير »　☐ مجلة « عالم الفكر »　☐ الجريدة الرسمية « الكويت اليوم »
☐ كتاب العربي .



الكتاب القادم

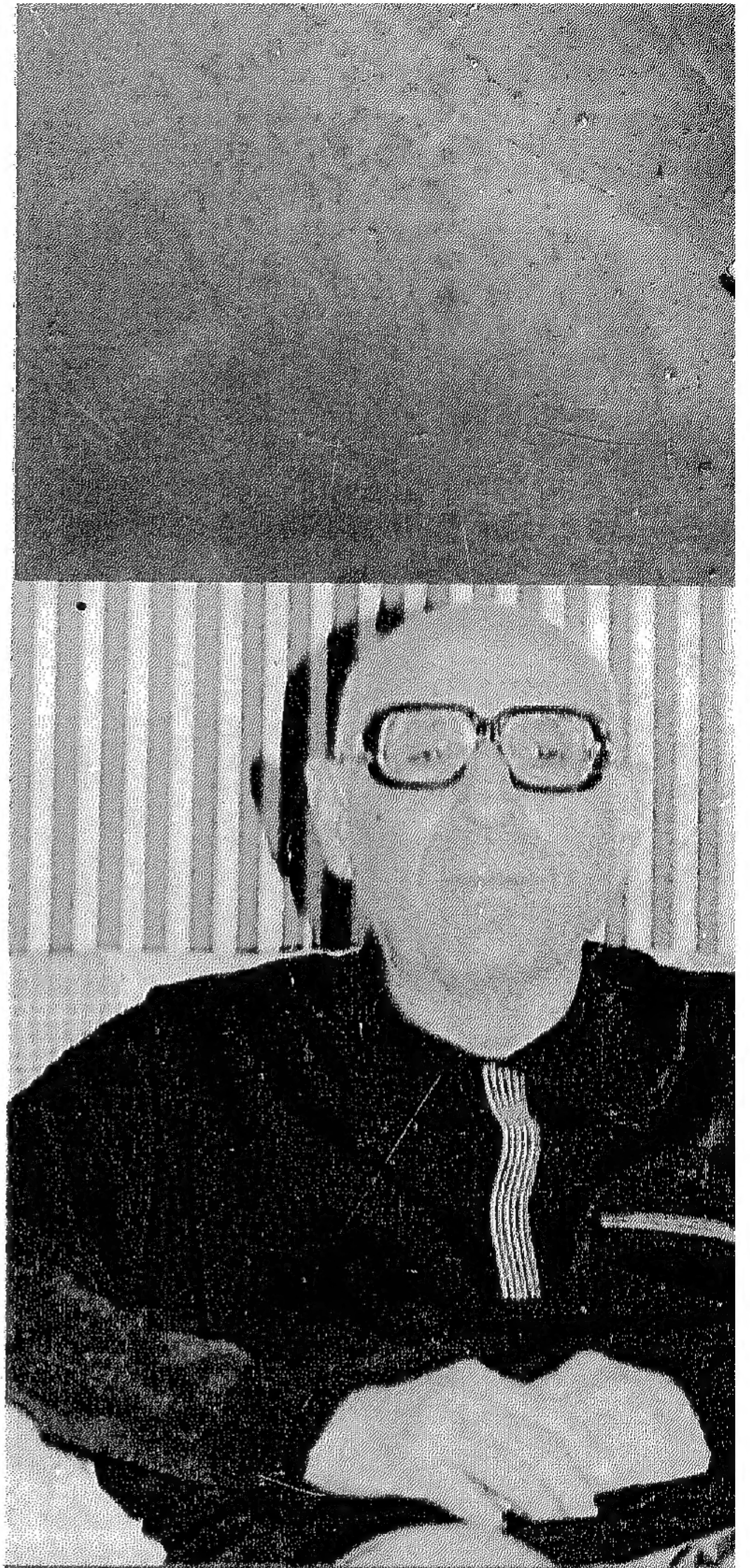
الكتاب الثامن والعشرون

١٥ يوليو ١٩٩٠م

نظرات في الأدب والنقد

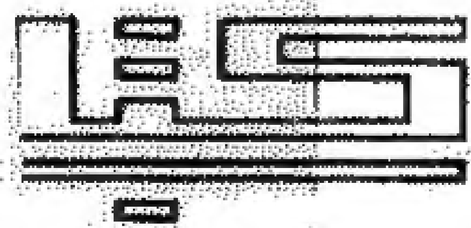
بقلم : عبد الرزاق البصير

كتاب العربي



هذا الكتاب

على الرغم من إختلاف بعض الناس ، أو اتفاقهم ، مع كل اختيارات الدكتور زكي نجيب محمود الفلسفية أو بعضها فإنه لا اختلاف على أهمية إنتاج هذا المفكر في تخصيب فكرنا المعاصر ، ولا اختلاف على موضوعيته ، وإذا كان لنا أن نقبل اجتهاده في أي وقت فحري بنا أن نقبله في هذا الوقت على الأخص ، وقت التعددية في طرح الأفكار واقتراح الممارسات .



لأسعار بالداخل

طبع في
بعة حكومة الكويت

مرآة